
BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
14
31 I
7

EPITOME IN VNIVERSAM SACROSANCTAE THEOLOGIAE DIVI THOMAE AQVINATIS SVMMAM,

Autore BERARDO BONIOANNE, Episcopo Camerino, apud Serenis. Regem Poloniæ nuncio Apostolico.

Ad Sanctissimum Pium IIII. Pontificem Maximum

Nunc demùm hac postrema editione ab innumeris repurgata mendis, ac locupletata duplici Indice.



LVGDVNI,

Apud Alexandrum Marsilium, Lucensem.

M. D. LXXIX.



CAPITVM IN EPITOMEN PRIMAE PARtis Summæ Theologicæ Diui Thomæ, Elenchus.

65

CAPITVM IN Compendium Primæ Partis Secũdæ Partis S.Thomæ, Elenchus.

De

ELENCHVS CAP. In Compendium Secundæ Partis, alterius Partis Sancti Thomæ.

De

de

ELEN

ELENCHVS

Cap. in compendiū tertiæ Partis Sūmæ Theologicæ S.Thomæ.

De

FINIS.

BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI,

apud Sereniſſimum Regem Poloniæ Nuntij Apoſtolici: In Compendium primæ partis Summę Theologicæ Sancti Thomæ, Præfatio.

Ad Sanctiſſimum D. N. Pium IIII. Pont. Maximum.



RAETER lumen, quod inditum eſt nobis à natura, Beatiſſime Pater, præterque ſcientias, quæ eo naturali lumine acquiruntur, neceſſarium omnino fuit, ad vltimum finem conſequendum, ſuper naturale quoddam lumen, quod ſcientia, vel potius ſapientia, theologiáque nuncupatur. Hanc Deus vniuerſali eccleſiæ dedit, vt Ioannes Apoſtolus & Euangeliſta ait, Vnigenitus filius qui eſt in ſinu patris, ipſe enarrauit: atque alio in loco, Quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus oculis noſtris, quod perſpecimus, & manus noſtræ contrectauerunt de verbo vitæ, & vita manifeſtiſſima eſt: & teſtamur & annunciamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem, & apparuit nobis. Hanc itaque Dei ſapientiam catholici, orthodoxique Patres ætatibus omnibus fideliter docuerunt, inter quos præſtantiſſimus ingenio, doctrina ſanctitatéque clarus Diuus Thomas, & verbo, & ſcriptura, vel diſputando, vel ſimpliciter edocendo, cùm plurimis, & varijs modis, expoſuiſſet, tandem in Summam pulcherrimam, & ſempiterna memoria dignam redegit: atque illam ita diſtribuit in tres partes, vt earum ſecundam in duas itidem partes diuideret. Vnde quatuor ſunt partes, in quibus mirum in modum ſeruata methodo pleniſſimè vniuerſa continetur theologia. Verùm quia Summam hanc fecit, ſequendo morem eorum, qui ad vtranque partem in ſcholis diſputant: ego igitur multorum iudicium, & cohortationem ſequutus, omnibus piis vtilitatem afferre credidi, ſi Summam iſtam ad compen-

dium aliquod pre manibus habendum conficerem: quod libenter præstiti: quia & si meum compendium nihil ferè sit, quàm Summa clarissimi Doctoris Sancti Thomæ (solas enim illius Summæ assertiones hoc meum compendium comprehendit, & ante oculos omnibus lectoribus, tum breuiter, tum dilucidè ponit, simul cum optimis quibusque rationibus, quibus illæ assertiones fulciuntur, & alicubi etiam cum tacitis responsionibus ad argumenta quæ fieri solent in contrarium, si quando mihi videbatur illud profuturum esse candidis lectoribus) tamen illud satisfacturum, atque vtile fore quamplurimis animum meum induxi. Nam si parum in studio theologiæ versati fuerint, eos magnopere delectabit, eisque vehementer proderit habere in promptu, & per capita expressas, & sine argumentis, & sine disputationibus assertiones omnium quæstionum earum, quas proposuit & disputauit ad vtranque partem Diuus Thomas, quæque suis locis annotatæ erunt in margine. Sin autem illi Theologiæ operam dederint, & Summam perlegerint Sancti Thomæ, debebunt similiter habere hoc meum compendium gratissimum: quod secum facile gestare poterunt, etiam si ad iter aliquod se accinxerint longinquum: quod ve tanquam enchiridion sine labore, sine difficultate habebunt in sinu, & in manibus: ex quo denique sine librorum multitudine, quas olim didicerunt assertiones in memoriam facilè reuocabunt. Verùm enimuerò quæcunque in hoc meo compendio scripsi, ea calculo Sanctitatis tuæ subijcio. Accipe igitur beatissime Pater, munusculum istud à manu mea: quod & si paruum, alacri tamen animo datum est tibi, vicem illius gerenti in terris, qui minuta paupercule mulieris in gazophylacium mittentis, non respuit.

Humill. & deuot. seruus B. Episcopus Camer.

DE

DE SACRA DOCTRINA, QVALIS SIT, ET AD QVAE SE EXTENDAT.

* *
*

Cap. I.

Necesse est praeter Physicas haberi aliã doctrinã.

ECESSARIVM est præter Physicas disciplinas, ad humanam salutem esse doctrinam aliquam per reuelationem acceptam: cum multa sint rationem excedentia, quæ per reuelationem facta sunt nota. Concurrit etiam quòd ea, quæ de Deo inuestigari possunt, per rationem humanã paucis nota fierent, & per longum tempus, necnon cum admixtione multorum errorum. Vnde optimum fuit homines instrui per doctrinam reuelatam à Deo: cùm à veritatis cognitione depẽdeat salus, quæ in Deo est. Quæ doctrina est scientia procedens ex principiis notis lumine superioris scientiæ: sicut Musica procedit ex principiis per Arithmeticam notis. Sacra enim doctrina procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ quæ est Dei, & in ipsa tractatur de quibusdam singularibus, & propter exemplum vitæ, & vt nobis declaretur, per quos facta est ista reuelatio. Et quia sacra doctrina considerat omnia prout communicant in vna ratione formali obiecti huius scientiæ, secundùm quod sunt diuinitùs reuelata, ideo vna est scientia, non tamen purè practica, nec purè speculatiua, sed vt altior, sub se vtranque comprehendens, vna existens, sicut & Deus eadem scientia se cognoscit, & ea, quæ facit. Magis autem speculatiua est, quàm practica, quia principaliùs agit de rebus diuinis, quàm de humanis actibus: cùm de his agat secundùm quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in quo æterna beatitudo consistit. Sic ergo sacra doctrina dignior est aliis speculatiuis, quæ certitudinẽ habent ex lumine rationis,

Sacra doctrina est scientia & vna.

Sacra doctrina est dignior aliis.

humanæ, quæ poteſt errare, hæc autem ex lumine diuinæ ſcientiæ non poteſt decipi: illæ conſiderant ea tantum, quæ rationi ſubduntur, iſta principaliter eſt de his, quæ rationem tranſcendunt. Eſt etiam dignior practicis: nam inter eas illa eſt dignior, quæ ad vlteriorem finem non ordinatur, ſicut ciuilis militari, finis autem huius doctrinæ, inquantum eſt practica, eſt beatitudo æterna: ad quam omnes alij fines ſcientiarum practicarum ordinantur. Et quia propriiſſime de Deo tractat, ſecundum quod eſt altiſſima cauſa, maxime ſapientia eſt: ille enim ſapiens dicitur in vnoquoque genere, qui cõſiderat cauſam altiſſimam illius generis: vt ſapiens dicitur architector, qui diſponit formam domus. Sacra ergo doctrina cum determinet de Deo, non ſolum vt eſt cognoſcibilis per creaturas, ſed etiam quantum ad id, quod notum eſt ſibi ſoli de ſeipſo, & aliis per reuelationem, maxime ſapientia dicitur. Atque Deus eſt ſubiectum huius ſcientiæ, quia ſub eius ratione omnia tractãtur: omnia enim ad ipſum ordinem habent vel vt ad principium, vel vt ad finem. Sed iſta doctrina non argumentatur ad ſua principia probanda, quæ ſunt articuli fidei, ſed procedit ex eis ad aliquid oſtendendum, vt ex reſurrectione Chriſti arguit Apoſtolus. Cor. 1. c. 15. ad probandam reſurrectionem aliorum. Et quia inferiores ſcientię ſua principia non probant, nec diſputant contra negantes ea, ſed illa relinquunt ſuperiori ſcientiæ, ſuprema verò inter ipſas metaphyſica diſputat contra negantẽ ſua principia, ſi aduerſarius aliquid concedit: ſi autem nihil concedit, non poteſt cum eo diputare, poteſt tamen ipſius rationes ſoluere, ideo ſacra doctrina cum non habeat ſuperiorem, diſputat cum negante ſua principia arguendo: & ſi quid cõcedit aduerſarius, diſputat per vnum articulum contra alios, vt fit contra hæreticos. Si vero nihil creditur eorũ, quæ reuelãtur per ipſam, non remouet via ad probãdum articulos fidei per rationem, ſed ad ſoluendum rationes, ſi quæ inducuntur contra fidem, quæ infallibili veritati innititur: nam impoſſibile eſt demonſtrari contrarium vero, vnde argumenta, quæ adducuntur contra fidem, ſunt ſolubilia. Et congruè ſacra doctrina vtitur metaphoris corporalium ad ſpiritualia, & diuina: nam Deus prouidet vnicuique ſecundũ ſuam naturam, homines autem per ſenſibilia naturaliter ducuntur ad intelligibilium cognitionem. Conuenit etiam, quia ſacra ſcriptura omnibus proponitur,

Sacra doctrina eſt ſapientia

Hec doctrina eſt argumentatiua.

Congruè vtitur met[aphoris].

ponitur, rudesque facilius capiunt intelligibilia sub similitudinibus corporalium. Et sub vna litera ista doctrina plures habet sensus, literalem, quo voces significant res, qui & historicus appellatur: & spiritualem, quo res significatæ per voces iterum significant. Qui spiritualis trifariam diuiditur: nam sicut lex vetus est figura nouæ, & lex noua figura futuræ gloriæ, sensus allegoricus dicitur. Ea autem, quæ in Christo sunt facta, & sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, sensus est moralis. Vt vero significant ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Cumque Deus sit auctor huius doctrinæ, qui simul omnia suo intellectu comprehendit, non incõuenit, si etiam secundum literalem sensum in vna litera scripturæ plures sint sensus. q. j.

Ista doctrina plures res habet sensus.

De Deo, an sit. Cap. 2.

DEum esse est per se notum secundum se, non tamẽ nobis, qui nõ scimus de Deo quid est, sed indiget demõstrari per ea, quæ sunt magis nota quo ad nos, & minus quo ad naturam, videlicet per effectus: & quamuis cognoscamus Deum in aliquo communi, & sub quadam confusione, hoc tamen non est simpliciter cognoscere Deũ. Possibile autem est demonstrari Deũ esse per effectus, qui notiores sunt nobis, quàm sua causa: nam positis effectibus, necesse est præexistere causam: & dicitur demonstratio, quia non propter quid, non enim per effectus suam cognoscimus essentiam. Quinq; autem viis Deum esse probari potest: quarum prima est ex parte motus, nam sensu patet aliqua moueri: quod vero mouetur, ab alio mouetur: nil enim mouetur nisi prout est in potentia ad id, ad quod mouetur: sed mouet aliquid secundum quod est actu, educendo de potentia in actum: de potentia vero non reducitur aliquid in actũ, nisi per aliquod ens actu: & quia nõ est possibile idem simul esse in potentia, & actu secundum idem, oportet aliud esse mouens, & aliud motum: cum autem non procedatur in infinitum, necesse est deuenire ad aliquod primum mouens, quod à nullo moueatur: & hunc dicimus Deum. Secunda ratio, in istis sensibilibus inuenitur ordo causarum efficientium, nec potest aliquid esse causa efficiens sui ipsius: quia sic esset prius se ipso, & cum in causis efficientibus non pro-

An sit per se notum Deũ esse

Deum esse quinque viis probari potest.

cedatur in infinitum, quia in omnibus ordinatis primum est causa medij, & medium est causa vltimi, vnde si removeretur causa, cessaret effectus, & sic sublato primo non esset medium, & vltimum, ideò cùm non procedatur in infinitum, oportet ponere primam causam efficientem, quam dicimus Deum. Tertiâ ratio est ex possibili & necessario: nam in rebus quædam sunt, quæ possibilia sunt esse, & non esse, cùm generentur, & corrumpantur: sed impossibile est omnia, quæ sunt, talia semper esse, quia quod potest non esse, quandoque non est. Si ergo omnia possibilia sunt non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Quare si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per id, quod est. Vnde non omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus: sed omne necessarium, vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet: & quia non proceditur in infinitum, in necessariis quę habent causam suæ necessitatis, necesse est ponere aliquid, quod per se sit necessarium non habens aliũde causam necessitatis, sed quod aliis sit causa necessitatis, & hunc dicimus Deum. Quarta ratio est, quia in rebus inuenitur aliquid magis bonum, & aliquid minus: magis autem, & minus de diuersis dicuntur secundum quod appropinquant ad id, quod est maximum: vt magis calida dicuntur illa, quæ appropinquantur igni, qui est maximus in genere caliditatis. Est ergo aliquid optimum, & verissimum, à quo alia recipiunt bonitatem, veritatem, & omnem perfectionem: & hunc Deum esse dicimus. Quinta ratio est ex gubernatione rerum: nam quædam sunt quæ cognitione carent, & tamen propter finẽ operantur, quia frequentius, vel semper eodem modo operantur, vt consequantur id, quod est optimum: Vnde non casu, sed ex intentione perueniunt ad finem. Cùm ergo ea, quæ non habent cognitionem, non tendant in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, oportet ponere aliquem à quo omnes res naturales dirigantur in finem: & hunc dicimus esse Deum. q. ij.

De Simplicitate Dei. Cap. 3.

DEus non est corpus, primò quia nullum corpus mouetur, nisi sit motum: Deus autem est primũ mouens immobile

mobile, vt suprà dictum est. Secundò corpus est in potentia: quia, vt continuu est diuisibile in infinitũ: Deus verò, est ens in actu, & purus actus. Tertio Deus est nobilissimum omniũ entiũ in actu, ergo nõ est corpus. Nã corpus aut est viuum: aut nõ viuũ: sed viuũ est nobilius nõ viuo, viuũ autẽ nõ viuit inquantũ corpus, quia sic omne corpus viueret. oportet ergo quòd viuat per alium, quod est anima. Id verò, per quod viuit corpus, est nobilius corpore: impossibile igitur est Deum esse corpus. Nec est compositus ex materia, & forma: cũ materia sit in potentia, Deus autem est actus purus nil habens de potentialitate. Vlterius, omne cõpositum est bonũ, & perfectum per suam formã, & sic per participationẽ, prout materia participat formã: sed Deus, cùm sit primũ & optimum bonum, non est bonũ per participationẽ, sed per suam essentiam, ergo nõ est cõpositus. Patet etiam, quia est prima causa efficiens, ergo primum, & per se agens, & per suam essentiam forma. Quare non est compositus ex materia, & forma, sed idem est Deus, quod sua essentia vel natura: quia in formis simplicibus, quæ per se ipsas indiuiduantur, non differt suppositum à natura. Vnde Deus est sua deitas, & vita, & quidquid aliud sic de eo prædicatur. Sed in compositis ex materia, & forma differunt, natura, & suppositum: quia natura, vel essentia comprehẽdit in se illa tantùm, quæ cadunt in diffinitione speciei, & sic non comprehendit materiã indiuidualem. Vnde ex hoc distinguitur à supposito. Et Deus non solùm est sua essentia, sed & suum esse: nam quidquid est in aliquo præter eius essentiã, oportet esse causatum vel ab ipsa essentia, vel ab extrà: sed ab essentia tantum non potest, quia nulla res sufficit, quod sibi sit causa essendi, ergo. Si autẽ ab extrinseco oportet illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habere esse causatũ ab alio, quod de Deo dici non potest, cũ ponamus illũ esse primam causam efficientẽ. Prætereà, esse quod est aliud ab essentia, comparatur ad ipsam, sicut actus, ad potentiam. sed Deus est actus purus nil habens de potentia. ergo non differt esse ab essentia. Patet etiam, quia est primum ens, ergo debet esse. Quod si non esset idem esse, & essentia, esset ens per participationẽ: & sic non esset primum: quod absurdum est dicere de Deo. Nec directè Deus est in aliquo genere: nam species cõstituitur ex genere & differẽtia, sed semper id, à quo sumitur differentia constituens speciẽ,

Deus non est compositus ex materia, & forma.

In Deo idem est esse, & sua essentia.

Deus non est in aliquo genere.

habet se ad illud, vnde sumitur genus, sicut actus ad potentiam, rationale enim comparatur ad sensitiuum, sicut actus ad potentiam, & sic de aliis. quare cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est, quòd sit in genere tanquã species. Vlterius, si Deus esset in genere, oporteret, quòd eius genus esset ens: quia genus significat essentiam rei, cum prędicetur in eo, quod quid est, sed ens nõ potest esse genus alicuius, vt dic. Ar. in 3. Met. omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis: sed nulla differentia posset inueniri, quæ esset extra ens, ergo Deus non est in genere: nam extra ens non remanet nisi non ens, quod nõ potest esse differentia entis. Præterea omnia, quæ sunt in vno genere, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod de eis prædicatur in eo, quod quid est, sed differunt secundum esse: quia non est idem esse hominis & equi, nec huius hominis, vel illius: & sic oportet, quòd quæcunque sunt in genere, differant in eis esse, & essentia: cuius contrarium probatum est in Deo, ergo Deus non est in genere. Nec est in genere per reductionem, vt principium: nam quod reducitur in aliquod genus, non extendit se vltra illud genus. Deus vero est principium totius esse, quare non continetur sicut principium in aliquo genere. Nec in Deo potest esse accidens: quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, sed Deus est actus purus, & omnino ab eo remouetur potentia. Secundo patet, quia Deus est suum esse, quod de sui natura nil potest habere adiunctum: sicut calor nil habet præter calorem, quamuis calidum possit habere adiunctum caliditati aliquid extraneum, vt album. Probatur tertio: quia omne, quod est per se, prius est eo, quod est per accidens: vnde cum ipse sit primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Est itaque Deus omnino simplex, cum in eo non sit compositio, nec quantitatiuæ partes, nec in eo sit aliud natura, & suppositum. Et etiam omnino simplex: quia compositum est posterius suis componentibus, & ex eis dependens, Deus autem est primum ens: & omnia composita habent causam suæ adunationis in vnum. Sed Deus non habet causam cum sit prima causa efficiens: & in omni composito oportet esse potentiam, & actum, quod in Deo non est. Omnéque conpositum est aliquid, quod non conuenit alicui suarũ partium siue similium siue

In Deo est non accedens.

Deus est omnino simplex.

sue dissimilium: quod de Deo nullo modo dici potest, cũ sit ipsa forma, vel potius ipsum esse: ergo est omnino simplex. Nec Deus venit in compositionem aliorum, prout aliqui errantes dixerunt esse animam primi cœli, vel principium formale omnium rerum, seu materiam primam, quia Deus est prima causa efficiens, quæ causa efficiens non incidit in idem numero cum forma rei factæ, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem. Materia verò cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud verò in actu. At Deus cùm sit prima causa, est primò, & per se agens: & sic non est pars alicuius: nec aliqua pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, nec etiam materia, & forma, quæ sunt primæ partes compositorum: nam materia, quæ est in potentia, est posterior actu simpliciter: & forma, quæ est pars compositi, est forma participata, quę est posterior eo, quod est per essentiam. Quare Deus non venit in compositione aliorum. q. 3.

Deus non venit in compositionem aliorum.

De perfectione Dei. *Cap. 4.*

ANtiqui philosophi non attribuerunt primo principio optimum, & perfectissimũ: quia considerauerunt primum principium materiale tantum, quod est imperfectum. Sed Deus est perfectus, quia est primũ efficiẽs, quod cùm sit maxime in actu, oportet esse perfectissimũ. Et in eo sunt omnium rerum perfectiones, nam quicquid perfectionis est in effectu, oportet etiam inueniri in causa efficienti: & sic in Deo præexistere eminentiori modo, quàm sit in rebus, est enim Deus ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet, vt contineat in se totam perfectionem essendi. res enim perfectæ dicuntur, secundum quod habent esse. Et creatura similis dicitur Deo, cùm Deus sit omnium causa effectiua, omne enim agens agit sibi simile, in quantum est agens, quod si tale agens sit contentum in eadem specie cũ suo effectu, erit similitudo inter faciens, & factum secundũ eãdem rationem speciei, sicut homo generat hominẽ. quod si agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem speciei rationem, vt ea, quæ generantur ex virtute Solis, accedunt ad aliquam similitudinẽ

Deus perfectus est & in Deo præexistunt perfectiones omnium rerum.

Creatura est similis Deo secũdum analogiam.

Solis, non tamen recipiunt formam Solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si verò sit aliquod agens, quod non contineatur in genere, effectus eius adhuc erunt magis remoti ad similitudinem agentis: quia non participant similitudinē formæ agentis secundum rationem generis, aut speciei, sed secundum aliqualem analogiam, prout ipsum esse est omnibus commune, & hoc modo ea, quæ sunt, assimilantur Deo, primo, & naturali principio totius esse. q.4.

De bono in communi. Cap.5.

Bonū & ens idem sunt, secundum rem, sed ratione differunt.

BOnum, & ens idem sunt secundum rem, sed differūt secundum rationem: quia ratio boni in hoc cōsistit, quòd sit appetibile, ens autem hoc non explicat. sed quia vnumquodque est perfectum prout est actu paret intantum aliquid esse bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas rei, quare bonum, & ens sunt idem secundum rem, ens verò est prius secundum rationem, quàm bonum: quia vnūquodque est cognoscibile, prout est in actu. ens ergo cum sit proprium obiectum intellectus, primo cadit in cognitionem intellectus, & sic prius est bono secundum rationem.

Omne ens est bonum.

Et omne ens, in quantum ens, est bonū, quia ens est in actu, actus autem est perfectio quædam, perfectum verò habet rationem appetibilis, & boni. vnde omne ens est bonum. & habet rationem causæ finalis bonum, quia appetibile est, appetibile autem habet rationem finis, quia primum in causando est vltimum in causato. ignis enim prius calefacit, quàm ignis formam inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. sed in causando primum inuenitur bonum & finis, qui mouet efficientem: secundo actio efficientis mouens ad formam: tertio aduenit forma: vnde è conuerso oportet esse in causato, nam primum est ipsa forma, per quam est ens. Secundò consideratur virtus effectiua in ea secundum quod est perfectum in esse, quia vnumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi similem facere. Tertiò sequitur ratio boni, per quam in ente fundatur perfectio. Et ratio boni consistit in modo, specie, & ordine: nam vnumquodque est id, quod est per suam formam, quæ exigit quædam antecedenter, & quædam consequenter, præexigitur enim ad formam deter-

Bonum habet rationē causæ finalis.

Ratio boni consistit in modo, specie & ordine.

determinatio, siue commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam: & hoc significatur per modum, Vnde dicitur, Mensura præfigit modum: sed forma significatur per speciem, quia per formam vnumquodque constituitur in specie. Ad formam verò consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem: nam vnumquodque, inquantum est actu, agit, & tendit in id, quod sibi conuenit secundum suam formam: & hoc pertinet ad ordinem. Vnde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie, & ordine. Conuenienterque diuiditur bonum in vtile, honestum, & delectabile: nam id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundùm quid, vt mediũ, per quod tenditur in aliud, vocatur vtile: id verò, quod appetitur vt vltimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam appetitus per se tendit, dicitur honestum, vt quod per se desideratur. Quod autem terminat motum appetitus, vt quies in re desiderata est delectatio. Rectè igitur in hæc tria diuiditur bonum. q. 5.

Bonum diuiditur in vtile, honestum, & delectabile.

De Bonitate Dei. Cap. 6.

Bonum esse præcipuè conuenit Deo: ipse enim est causa effectiua omnium, ex quo omnia subsistunt, & ipsum appetunt, vt eius similitudo in eis participetur, cũ propria perfectio rei sit ipsa similitudo agentis: quare si eius similitudo est appetibilis, multò magis ipse Deus agens est appetibilis. Vnde nõ solùm bonus, sed est simpliciter summũ bonum: sic enim illi attribuitur bonũ, quòd omnes perfectiones effluunt ab illo, sicut à prima causa, & non sicut ab agẽte vniuoco, sed sicut ab agente, quod non conuenit cum suis effectibus nec in ratione speciei, nec in ratione generis, sed excellentissimo quodam modo tanquã prima omniũ causa nõ vniuoca extra tamen omne genus, & principium existenti, quare summum bonum dicitur. Et ipse solus bonus est per suam essentiam: nam vnumquodque dicitur bonum secũdùm quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei est triplex, vtpotè in igne prima perfectio consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem: secunda, vt superadduntur ei quædam accidentia ad suam perfectam operationem, sicut caliditas, siccitas, leuitas & similia: tertia prout in loco

Bonum esse Deo maxime conuenit, & summum esse bonum.

Deus est bonus per essentiam.

ſuo quieſcit: quæ perfectiones nulli creato competunt ſecundum ſuam eſſentiam, niſi ſoli Deo: cuius eſſentia eſt ſuum eſſe, nec aliqua ei adueniunt accidentia, ſed eſſentialiter conueniunt ei, quæ de aliis accidentaliter dicuntur: vt eſſe potentem, & ſapientem, nec ipſe ad aliud ordinatur, ſicut ad finem, ſed eſt vltimus omnium rerum finis. Vnde patet ſolum Deum habere omnimodam perfectionem ſecundum ſuam eſſentiam. quare ipſe ſolus eſt bonus per ſuam eſſentiã & vnumquodque dicitur bonum bonitate diuina, ſicut à primo principio exemplari, effectiuo, & finali totius bonitatis, ſed ſimilitudine illius formaliter vnumquodque eſt bonum: & ſic vna eſt bonitas, & multæ ſunt bonitates. q. vj.

De infinitate Dei. *Cap.* 7.

Deus eſt infinitus, nec aliud infinitus ſimpliciter præter ipſum.

DEus eſt infinitus, quia eius amplitudo per aliquã materiam non contrahitur: eſſe enim diuinum non eſt receptum in aliquo, ſed ipſe eſt ſuum eſſe ſubſiſtens: ergo infinita ſecundum quid: nam de infinito ſecundum quod competit materiæ, patet, quòd omne exiſtens in actu habet aliquam formam: & ſic materia eius eſt determinata per formam: & per hoc non eſt infinita ſimpliciter, ſed quia remanet in potentia ad infinitas formas, datur infinitum ſecundũ quid: ſed ſi loquamur de infinito ſecundum quod conuenit formæ, ſic patet, quod illa, quorum formæ ſunt materia ſimpliciter ſunt finita: ſed ſi aliquæ ſunt formæ creatæ non receptæ in materia, ſed per ſe ſubſiſtentes, vt de angelis aliqui opinantur, erunt quidẽ infinitę ſecũdũ quid, in quantum non terminantur per aliquã materiam, ſed quia habent eſſe receptum, & contractũ ad determinatã naturam, non poteſt eorum eſſe infinitum ſimpliciter eſſe. Deus ergo ſolus infinitus ſimpliciter.

Infinitum actu ſecundum magnitudinem in rebus non datur.

Nullum enim corpus naturale poteſt eſſe infinitũ actu ſecundum magnitudinem: nam omne corpus naturale habet aliquam formam determinatam ſubſtantialem, ad quam ſequuntur accidentia determinatè: vnde omne corpus habet determinatam quantitatem in maius, & in minus: quare impoſſibile eſt aliquod corpus naturale eſſe infinitum, quod etiam ex motu, cum omne corpus naturale habeat aliquem motum naturalem: ſed corpus infinitum non poſſet habere motum aliquem, nec rectum cum nil

moueatur

moueatur motu recto, nisi cum est extra locum suum, quod corpori infinito non potest accidere, quia omnia occuparet infinitum: similiter nec circularem, quia in motu circulari oportet vnam partem corporis transferri ad locum, in quo fuit alia pars, quod in corpore circulari esse non posset, si infinitum ponatur. Nam lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tanto longius distant ab inuicẽ: quare si corpus esset infinitum, lineæ distarent ab inuicem in infinitum: & sic vna nunquam posset peruenire ad locum alterius, patet etiam de corpore mathematico: quia imaginari oportet ipsum actu existẽs sub aliqua forma. quare cum forma quãti, in quantum huiusmodi sit figura, oportet, quod habeat aliquam figuram: & sic erit finitum: figura enim est, quæ terminis comprehenditur. Sic etiam impossibile est esse in actu infinitam multitudinem siue per se, siue per accidẽs: nam omnis multitudo actu existẽs est in aliqua specie multitudinis: sed species multitudinis sunt secundum species numerorum, nulla verò species numeri est infinita: quia quilibet numerus est multitudo mensurata per vnum. vnde impossibile est esse multitudinem infinitam actu siue per se, siue per accidens: sed infinitum secũdum multitudinem inuenitur in potentia, quia augmentum multitudinis consequitur diuisionem multitudinis: nam quanto aliquid plus diuiditur, tanto plura secundum numerum resultant. quare sicut infinitum inuenitur in potentia in diuisione continui, eadem ratione infinitum inuenitur etiã in additiõe multitudinis. q. 7.

Nec enim est infinitum actu secundum multitudinem.

De existentia Dei in rebus. Cap. 8.

DEus est in omnibus rebus non sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed vt agens ei adest, in quod agit, agẽs enim debet cõiungi, & sua virtute cõtingere in quod agit. vnde deus cũ sit omniũ causa, nõ solum quando res esse incipiunt, sed quandiu conseruantur, adest eis, sicut lumen causatur in aere à Sole, quousq; aer illuminatus manet, quare vt creans in omnibus existit. Et dicitur deus esse in omni loco per contactum suæ virtutis, non sicut corpus replens locum, & aliud nõn cõpatiens: immo per hoc replet loca, quòd dat esse omnibus locatis, quæ loca replent. Est itaque deus in omnibus rebus creatis effectiuè, sed obiectiuè in creatura

Deus est in omnibus rebus

Deus ubique est per essentiam, præsentiam & potentiam.

rationali, quæ cognoscit,& diligit illum actu, vel habitu: & hoc modo dicitur esse Deus in sanctis per gratiam. Sic ergo, vt causa agens, est in omnibus per potentiam, inquantum omnia subduntur eius potestati:& in omnibus per præsentiam, prout omnia nuda sunt,& aperta oculis eius:& in omnibus per essentiam, cùm adsit omnibus, vt causa essendi. Et

Vbique esse est proprium Dei. esse vbique per se conuenit alicui, quãdo tale est, quod qualibet positione facta, sequitur illud esse vbique: quod propriè conuenit Deo. Nam quotcunq; loca ponantur, etiam si infinita ponerentur præter ista, quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic ergo esse vbique primò,& per se conuenit Deo,& est proprium eius, vt quotcunque loca ponantur, in quolibet oporteat esse Deum non secundùm partem, sed secundum seipsum. q. 8.

De Immutabilitate Dei. Cap. 9.

Deus est omninò immutabilis. DEum esse omninò immutabilẽ probatur, quia est actus purus sine permixtione alicuius potentiæ: potentia autem simpliciter est posterior actu.& omnẽ quod mutatur, est aliquo modo in potentia. Prætereà, omne quod mouetur, quantùm ad aliquid manet, & quantùm ad aliquid transit, sicut quod mouetur de albedine in nigredinem, manet secundùm substantiam: quare in omni eo, quod mouetur, attenditur aliqua compositio, quæ in Deo esse non potest, cùm sit omninò simplex. Vlterius omne, quod mouetur, acquirit aliquid, & pertingit ad id, ad quod priùs non pertingebat: sed Deus, cùm sit infinitus, comprehendit in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse,& non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod priùs non pertingebat, vnde est omninò immutabilis: & ideo quidam Antiquorum à veritate coacti posuerunt primum principium immobile, Propriũ enim est Dei esse immutabilem:

Proprium est Dei esse omninò immutabilem. nam omnis creatura est immutabilis per potentiam creantis, in cuius potestate est esse,& nõ esse earum, cùm ex simplici voluntate Dei pendeat creatio, & conseruatio earum. Et vlteriùs in omni creatura est potentia ad mutationem, vt in corporibus corruptibilibus secundùm esse substantiale, in corporibus cælestibus secundùm esse, locale tantùm: quia forma perficit potentialitatem materiæ. Vnde non sunt mutabilia

[...]a secundũm esse substantiale, sed tantùm secundùm locum. In angelis, quorum formæ sunt subsistentes, & non sunt in potentia ad nõ esse, remanet duplex mutabilitas: vna prout sunt in potentia ad finem, & sic in eis est mutabilitas secundum electionem de bono in malum. Alia secundum locum, inquantùm sua virtute finita possunt attingere quædam loca, quæ priùs non attingebant. Vnde cùm Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium est eius omnino immutabilem esse. q. 9.

De Aeternitate Dei. *Cap. 10.*

Conuenienter à Boetio diffinitur æternitas.

CONuenienter diffinitur à Boetio ęternitas, quòd est interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio: oportet enim nos per composita peruenire in cognitionẽ simplicium, quia intellectus noster primò apprehendit compositum, & per remotionẽ ipsius simplicia percipit. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas, primo ex hoc, ꝙ id, ꝙ est in æternitate, est interminabile, id est carens principio, & fine, vt terminus ad vtrũq; referatur. Secũdò per hoe, ꝙ ipsa æternitas successione caret tota simul existens: semper enim eodem modo se habet, & non est in ea accipere prius, & posterius. Et Deus est æternus, quia immutabilis: sequitur enim æternitas immutabilitatẽ, sicut tempus motum. Nec solum est æternus Deus, sed est sua æternitas: quia sua duratio est suũ esse. Vnde sicut sua essentia est suũ esse, ita est sua ęternitas. Et propriũ est Deo esse æternum: solus enim ipse est immutabilis: participatiuè autẽ in aliis est æternitas secũdum quod ab ipso participãt aliquã diuturnitatẽ, vt corruptibilia, quæ longam habent duratiõẽ, ita dicuntur in Script. montes æterni. Quædã enim participant secundùm totũ æternitatem, & non secundùm partes, vt elementa: quædã autem participant simpliciter substantialẽ incorruptibilitatẽ eiusdem operationis numero, sicut Angeli, & Beati: qui Verbo fruuntur, & nõ sunt volubiles cogitationes eorũ. Et æternitas differt ab æuo, & tẽpore: nam æternitas est tota simul, quod tempori non conuenit, cùm capiatur tẽpus secundũ prius, & posterius. Differt æuum à tẽpore, nam licet æternitas est mensura esse permanentis, & non habet prius, nec posterius, nec ea cõpatitur, imò secundùm quod aliquid recedit à permanentia essendi, ab æternitate recedit, ita æuum nõ habet

Deus est æternus, & hoc sibi propriũ.

Differentia æui & temporis.

in se prius & posterius, sed ei coniungi possunt: vnde mensura est corporum cœlestium, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen intransmutabile esse habent cum transmutabilitate secundum locum. ita etiam angelorum, qui habent esse intransmutabile, cum transmutabilitate tamen secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet, & cum transmutabilitate, intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo æuo mensurantur. Esse vero corruptibiliũ quod ita recedit à permanentia essendi, vt esse eorum subiectum sit transmutationis, vel in transmutatione consistat, sicut omnis motus tempore mensuratur. Et vnum est æuum: nam sicut ratio vnitatis temporis, est vnitas primi motus, secundum quẽ omnes alij mensurantur, cum sit simplissimus, ita vnũ æuum est mensura omnium æuiternorũ, quod quanto est prius tanto simplicius, & aliorum principiũ. Sed multa æua dicuntur sicut multa secula. q. x.

De vnitate diuina. Cap. 2.

An vnũ addat supra ens.

VNum cum ante conuertitur, ne aliquid addit supra ens, nisi negationem diuisionis, omne enim ens, aut simplex est, aut compositum, quod autem est simplex, indiuisum est actu, & potentia, quod vero est compositum non habet esse, quandiu partes eius sunt diuisæ, sed postquã constituunt, & componunt ipsum compositum. quare patet esse cuiuslibet in indiuisione consistere, & inde est, quod vnumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam vnitatem. Et vnum opponitur multis: sed diuersimode: nam vnum, quod est principium numeri opponitur multitudini, qui est numerus, vt mensura mensurato, quia vnum habet rationem primæ mensuræ, & numerus est multitudo mensurata per vnum, sed vnum, quod conuertitur cum ente, opponitur multitudini per modum priuationis multitudinis, vt indiuisum diuiso. Et Deus est vnus: nam id ex quo aliquid singulare est, hoc aliquid nullo modo est multis communicabile: sed hoc conuenit Deo, quia ipse Deus est sua natura, vnde idem est Deus, & hic Deus. quare non possunt esse plures dij, patet etiam, quia Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. quòd si plures essent dij aliquid conueniret vni, quod non alteri, & sic ille, in quo esset priuatio, non esset simpliciter perfectus, probatur etiam ab vnitate

Vnum & multa opponuntur.

Vnus est Deus.

mundi,

mundi, vnius enim vna est causa, & melius per vnum principium disponūtur res, quàm per plura, & in vnum ordinem conueniunt. Est ergo Deus maximè vnus, cùm sit maximè ens, inquantùm non habet aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adueniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatū, & maximè indiuisum tam actu, quàm potentia, cùm sit omnibus modis simplex. Vnde Deus est maximè vnus. q.11.

Quomodo Deus cognoscatur à nobis. Cap.12.

Deus videtur in essentia eius.

DEus cùm sit actus purus sine permixtione alicuius potentiæ, quantùm in se est, maximè cognoscibilis est: vnumquodq; enim cognoscitur secundùm quod est in actu. Sed propter eius excessum supra nostrum intellectū non cognoscitur à nobis. Videri autem potest eius essentia, quia in hoc cōsistit nostra beatitudo: quòd si non videretur, inane esset naturæ desiderium, si ad primam eius causam attingere non posset, vel in alio consisteret beatitudo, quàm in Dei visione. Quare Beati essentiam Dei vident, non tamen comprehendunt.

Deus non videtur per aliquā similitudinem.

Sed non videtur diuina essentia ab intellectu creato, per aliquam similitudinem creatam ex parte rei visæ, quoniam necesse est aliquo modo vniri videnti: essentia enim Dei est ipsum esse eius, quod nulli formæ creatæ competit, & est quid incircunscriptum cōtinens in se supereminenter quidquid significari potest, vel intelligi ab intellectu creato. Sic ergo nullo modo per speciem creatam repræsentari valet, cùm omnis forma sit determinata secundùm aliquam rationem, vnde dicere Deum videri per similitudinem est dicere diuinam essentiam non videri. Quare dicendum est potentiam nostram visiuam confortari per lumen gloriæ diuinæ ad videndum Deum: vnde dicitur, In lumine tuo videbimus lumen.

Nec oculis corporalib. videtur.

Et cùm sit incorporeus Deus oculis carnalibus nō videtur, sed benè per existētes in carne post resurrectionem, ita etiam nec ab alio sensu, aut potentia sensitiua partis, sed solo intellectu, & in imaginaria visione formatur aliqua forma Deum repræsentans.

Nec per naturalia videtur diuina essentia.

Nec diuina essentia videtur per naturalia alicuius intellectus creati, quia cognitio fit secundùm modum, & naturam cognoscentis, ita tamen quòd ad aliquid excedens, requiritur aliqua virtus superior: Deus autem est suum esse subsistens, ergo ab

Intellectus indiget aliqua dispositione ad videndam dei essentiam. intellectu creato videtur tantùm per gratiam. Indiget enim intellectus creatus ad videndam Dei essentiam aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam, cùm ipsa essentia sit forma intelligibilis intellectus. Vnde oportet, quòd ex diuina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi, quod augmentum virtutis intellectiuæ illuminationẽ intellectus vocamus, de qua in Apoc.21. Claritas Dei illuminabit societatẽ Beatorum Deum videntium. *Deus perfectius videbitur ab vno, quàm ab alio.* Et ipse Deus perfectiùs videbitur ab vno, quam ab alio, prout aliquis plus alio participabit de gloria & lumine, plus autem participabit de hoc lumine, qui plus habebit de charitate, Nã vbi est maior charitas, ibi maius est desideriũ, quod desiderium quodãmodo facit desiderantem aptum & paratũ ad susceptionẽ desiderati. Sed in-*An deus à videntibus comprehendatur.* quantùm Deus est infinitè cognoscibilis non potest cõprehendi ab intellectu creato strictè loquẽdo, secùs largè, quia Beati vident eius essentiã, & videndo possidẽt, & possidendo fruuntur. Quæ diuina essentia, & si ab intellectu creato videtur, nõ tamen in ea omnia vidẽtur, quæ ipsa essentia facit, vel facere potest: sic enim totaliter cõprehẽderetur, quod suprà ostensum est esse impossibile. Cõpletur autẽ naturale desiderium creaturæ intelligendo genera, & species rerũ, & rationes earũ, quæ in ipsa essentia videntur, & quãtò altior erit intellectus plura cognoscet: singularia verò, & cogitata, & facta cognoscere non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, cùm solus Deus *Simul omnia in Deo videntur.* fons, & principiũ totius esse omnes repleat. Videntes autem Deum nõ vidẽt in eo alia per species eorũ, sed per ipsam diuinam essentiã intellectui eorũ vnitã, & simul nõ successiuè omnia vident in ipso, quia in huius vitæ statu intellectus noster per multas, & diuersas species intelligit, & non potest vnus intellectus simul diuersis speciebus actu informari, sicut vnũ corpus nõ potest simul diuersis figuris figurari. Intellectus autẽ beatus omnia per vnã Dei essentiã, & nõ per *In hac vita dei essentia videri non potest.* aliã similitudinẽ videt: ideo simul, & nõ successiuè intelligit omnia. Et in hac vita diuinã essentiã nemo potest videre, quia dũ sumus in corpore intelligimus secũdùm modũ nobis naturalẽ: anima autẽ nostra in hac vita habet esse in materia corporali, sed per naturas rerũ corporaliũ diuina essentia cognosci nõ potest. Visio enim Dei per quãcũq; similitudinẽ creatã nõ esset visio essentiæ ipsius. Quòd si obiiciat de

Moyse, & Paulo, dicitur quod vnus magister Gentiũ, & alius Iudæorũ præter cõmunem ordinem eleuati sunt ad visionẽ diuinã, nõ tamen vsi sunt sensibus. Et per naturalẽ rationẽ scire nõ possumus quid sit diuina essentia, sed ex sensibiliũ cognitione possumus duci, vt cognoscamus an sit Deus, & quòd est omnium causa, nec aliquid est eorum, quæ causantur ab eo, quæ tamen ab ipso nõ remouentur propter eius defectũ, sed quia superexcedit ea. Per gratiam autem habetur altior cognitio, quàm ea, quæ habetur per rationem naturalem: nam lumen naturale nostri intellectus confortatur per infusionẽ diuini luminis, & phãtasmata formãtur magis experiẽtia res diuinas quàm ea, quæ naturaliter accipimus, vt patet in visionibus prophetalibus, ita quòd aliquãdo voces, aut res sensibiles formantur diuinitus ad aliquid diuinum exprimendum, vt in baptismo Christi visus est Spiritus sanctus in specie colũbæ, & vox Patris audita est, Hic est Filius meus. q. 12.

Moises, & Paulus deum viderunt.

Altior cognitio dei per gratiam, quã per rationem naturalem.

De Diuinis Nominibus. Cap. 13.

Deus potest nominari à nobis ex creaturis, & nõ secundum quod est sua essentia: nominatur ergo prout cognoscitur à nobis ex creaturis, & per modũ excellentiæ, & remotionis. Nõ enim in hac vita suam cognoscimus essentiã vt est in se, sed cognoscimus eã, secũdũ quod repræsentatur imperfectè per creaturas: & sic alia nomina imperfectè repræsentant, & imperfectè diuinã substantiã significãt. Vnde cùm dicitur, Deus est bonus: non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel, Deus nõ est malus, sed est sensus, Id quod bonitatem dicimus in creaturis præexistit in Deo: & secũdùm altiorem modũ. Quare non sequitur, quod Deo cõpetat esse bonum, inquantùm causat bonitatem, sed potiùs èconuerso, quia est bonus, bonitatẽ reb9 diffundit, vt dicit Augustin9: Inquantum bonus est, sumus. Et aliqua nomina propriè dicuntur de Deo quantùm ad id, quod significant, & per priùs de ipso, & magis propriè quã de creaturis, sicut bonitas, vita, & similia. Sunt enim perfectiones istæ in Deo eminentiori modo quàm in creaturis: sed quò ad modum significãdi non dicuntur propriè de Deo, cùm habeãt modũ significãdi, qui creaturis cõpetit, quia intellectus noster eo modo apprehendit secundùm quod sunt in creaturis, & secundùm quod apprehẽdit, ita per nomina significat. Nomináq; attributa Deo

An aliquãdo nomen Deo conueniat & substãtialiter dicatur.

Aliqua nomina propriè dicuntur de Deo.

licet ſignificent vnam rem,quia tamen ſignificant eã ſub rationibus multis, & diuerſis,non ſunt ſynonima, præexiſtunt enim perfectiones in Deo vnitæ, & ſimpliciter, ſed in creaturis recipiuntur diuiſæ,& multipliciter. Nec ea,quæ dicuntur de Deo,& creaturis,vniuocè dicuntur de ipſis, quia effectus non adæquans virtutẽ cauſæ agentis recipit diuiſum, & multipliciter,quod in cauſa eſt ſimpliciter, & eodem modo: ſapiens enim in homine ſignificat aliquid diſtinctũ ab eſſentia hominis,quod idem eſt in Deo. Sed nec etiam purè æquiuocè dicuntur de Deo & creaturis: quia ſecundum hoc ex creaturis nihil poſſet cognoſci,& demonſtrari de Deo, cõtra ea,quæ ſuprà dicta ſunt.Quare huiuſmodi nomina dicuntur de Deo,& creaturis ſecũdum analogiam,id eſt,proportionẽ, prout eſt aliquis ordo creaturæ ad Deũ,vt ad principium, & cauſam,in qua præexiſtunt excellentes omnes perfectiones rerum, & iſte modus medius eſt inter purã æquiuocationẽ, & ſimplicem vniuocationẽ,quia in analogis non eſt vna ratio ſicut in vniuocis, nec ſunt totaliter diuerſa ſicut æquiuoca, cum ſignificent diuerſas propoſitiones ad aliquid vnum. Sed nomina,quæ dicuntur metaphoricè de Deo, per prius dicuntur de creaturis,quàm de ipſo Deo,cum ita dicta de Deo nil aliud ſignificent,quàm ſimilitudines ad tales creaturas,vt nomen Leonis dictũ de Deo,nil aliud ſignificat quàm Deũ fortiter ſe habere in operibus ſuis,ſicut leonẽ in ſuis. Res ergo ſignificata per nomẽ per prius dicitur de Deo,quàm de creaturis,quia tales perfectiones à Deo manant in creaturas,ſed quantum ad impoſitionẽ nominis per prius à nobis imponũtur creaturis,quas prius cognoſcimus.Et nomina quę important relationẽ ad creaturas ex tempore dicuntur de Deo. Eſt enim Deus extra totum ordinẽ Vniuerſi, ita ꝙ creaturæ ordinantur ad ipſum,& non econtrà,creaturæ ergo realiter referuntur ad Deum,ſed in Deo nõ eſt relatio ad creaturas niſi rationis,cũ non ſint eiuſdẽ ordinis creatura & Deus. Quare nomina hæc,Dominus,Redemptor,& ſimilia,relationẽ importãtia,tẽporaliter de Deo dici poſſunt.Et hoc nomẽ Deus eſt nomen naturę quo ad id,ad quod nomen eſt impoſitũ:ſed quo ad id à quo eſt impoſitũ eſt nomẽ effectus & operationis,imponitur enim hoc nomen ab vniuerſali rerum prouidentia:nã omnes loquẽtes de Deo hoc nominare intendunt, ꝙ vniuerſalẽ gerit de omnib.curam.Et cũ hoc nomen Deus

Ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, non dicuntur vniuoce de ipſis.

An nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo.

Nomina importantia relationem ad creaturas ex tẽpore dicuntur de Deo.

impoſitum

impositum sit ad significandum diuinam naturam, quæ multiplicabilis non est, sequitur hoc nomen Deus non esse secundum rem cõmunicabile sed solùm cõmunicatur secundùm opinionem eorum, qui plures ponebant deos: est tamẽ communicabile non secundùm totã suam significationem, sed secundùm aliquam eius similitudinem, vt dij dicuntur, qui participant aliquid diuinum per similitudinẽ. Quòd si esset aliquod nomen impositum ad significandũ Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi secundùm quod consideratur vt hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incõmunicabile. Et hoc nomẽ Deus nõ vniuocè, nec æquiuocè, sed analogicè dicitur de Deo per participationem secundũ naturã, & secundùm opinionẽ, nã cũ aliquẽ nominamus deũ secũdũ participationẽ intelligimus nomine Dei aliquid habẽs similitudinẽ veri Dei, & cũ idolũ nominamus deũ, hoc nomine deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinãtur, q; sit Deus: & sic patet, q; alia, & alia est significatio nominis, quãuis vna illarũ significationũ claudatur in alijs, vnde patet, quòd analogicè dicitur. Et hoc nomen, Qui est, est maximè propriũ nomen Dei: significat enim non formam aliquam, sed ipsum esse. At solius Dei essentia est suum esse, vnumquodque autem à sua forma denominatur, patet etiam quia essentia Dei non potest à nobis pro statu viæ intelligi quomodo est, vnde omne intellectũ quocunq; modo determinatũ deficit à modo, quo Deus in se est. Quare quantò nomina sunt minùs determinata magis propriè dicuntur de Deo, qui est ipsum pelagus infinitum substantiæ, & indeterminatum: patet etiã ex eius significatione, quia esse significat in præsenti, quod maximè propriè dicitur de Deo, cuius esse nõ nouit præteritũ vel futurũ. Et quia Deus in se cõsideratus est omninò vnus, & simplex, intellectus autẽ noster ipsum cognoscit, secũdũ diuersas cõceptiones, cùm non possit ipsum videre, vt in seipso est, intelligit tamen ipsum sub diuersis conceptionibus prout omnibus ipsis cognoscit vnã, & eandẽ rẽ simpliciter respõdere: vnde hãc pluralitatẽ, quæ est secũdũ rationẽ repræsentat per pluralitatẽ prædicati, & subiecti, sed vnitatẽ intellectus repræsentat per cõpositionẽ. q. 13.

Hoc nomen Deus est incommunicabile.

Analogice dicitur hoc nomen de Deo per participationẽ & similitudinem.

Qui est, maxime proprie nomen est Dei.

Propositiones affirmatiuæ possunt de Deo formari.

De Scientia Dei. Cap. 14.

IN Deo est scientia perfectissima, quia quantò aliquid est magis immateriale, tantò est magis cognoscens: natura enim

In Deo est scientia.

enim non cognoſcentis eſt magis limitata, & immixta materiæ, ſed cognoſcentia habent maiorem amplitudinem, & non ita coarctantur per materiã. Vnde formæ ſecundũ quod ſunt magis immateriales, ſecundũ hoc magis accedunt ad quandam infinitatem & magis participant de intellectuali perfectione. Deus autẽ eſt maximè immaterialis, ergo maximè cognoſcens. Et ſeipſum intelligit per ſeipſum, eſt enim actus purus nil habens potentialitatis, vnde intellectus & intellectum in eo omnibus modis ſunt idem, nec vnquã carent ſpecie intelligibi, ſicut intellectus noſter cũ eſt in potentia intelligens, quia nõ eſt aliud ſpecies intelligibilis intellectus diuini ab intellectu diuino, ſed vnũ & idem. Et ſeipſum perfectè cõprehẽdit, cùm vnũquodq; tantũ eſt cognoſcibile, quantũ eſt actu. Deus autem eſt actus maximè purus ab omni materia, & potentia ſeparatus, ergo eſt perfectè cognoſcitiuus, & ipſum maximè cognoſcit. Ac intelligere Dei eſt eius ſubſtantia: nã ſi aliud eſſet, ſequeretur diuinã ſubſtãtiam ſe habere ad aliquid aliud, vt potentia, ad actũ, intelligere enim eſt perfectio actus intelligentis, quod eſt impoſſibile, & cùm in Deo non ſit forma, quæ ſit aliud à ſuo eſſe, ſequitur ipſum eius intelligere eius eſſe eſſentiam, & eius eſſe. Vnde in Deo intellectus intelligens, id quod intelligitur, ſpecies intelligibilis, & ipſum intelligere ſunt omninò vnum, & idem, nec per hoc quod dicitur Deus intelligens ponitur aliqua multiplicitas in eius ſubſtantia. Cognoſcit etiam Deus alia à ſe, quia perfectè ſeipſum intelligit, & omnia ea, ad quæ ſe extendit ſua virtus: cùm ergo ſit omnium prima cauſa omnes effectus præexiſtentes in ea ſunt in eius intelligere. Seipſum itaque in ſeipſo, & alia non in aliis, ſed in ſua ſubſtantia cognoſcit: eſſentia enim ſua eſt ſpecies adæquata Deo, & non aliis, cùm omnes rerũ ſpecies cõprehẽdantur in ea. Et propria cognitione cognoſcit Deus alia à ſe, quia in ſe continet omnes perfectiones: manifeſtum eſt autem per actus perfectos cognoſci imperfectos, vt qui cognoſcit hominẽ cognoſcit animal. Cũ itaque omnis natura cõſiſtat in aliqua participatione diuinæ perfectionis, ſi Deus non cognoſceret omnes modos eſſendi, & quo modo ab aliis ſua perfectio participatur, non perfectè cognoſceret ſeipſum Deus, cuius contrariũ ſuprà probatũ eſt. Nec vllo modo ſcientia eius eſt diſcurſiua, aut ſecũdũ ſucceſſionem, cùm

Deus ſe intelligit per ſeipſu.

Deus ſeipſum comprehendit.

Intelligere Dei eſt eius ſubſtantia.

Deus alia à ſe cognoſcit.

Propria cognitione alia à ſe Deus cognoſcit.

Scientia Dei non eſt diſcurſiua.

Deus

Deus omnia videat in vno, quod est ipse,& suos effectus videt in seipso,sicut in causa:vnde sciētia eius, nō est discursiua.Sed est causa rerū sciētia Dei , vt sciētia artificis est causa artificialiū , qui artifex operatur per suū intellectū adiuncta voluntate ad determinandū effectū,& hæc scientia Dei,secūdum quod est causa rerū,nominari cōsueuit, Scientia approbationis.Et scientiā habet Deus non entiū,quia quæcunque Deus potest Deus facere ipse,vel creatura, etsi actu nō sint,vt esse possunt, ea tamen cognoscit Deus:ea verò quæ nūc nō sunt actu,sed fuerunt, vel erunt, scit Deus scientia visionis, quia omnia sunt ei præsentia,& vnico intuitu omnia tempora cōprehendit. Sed ea quæ sunt in potentia,non tamen sunt nec fuerūt,nec erūt scit De' scientia simplicis intelligentiæ.Et mala etiā cognoscit Deus: nā qui perfectè aliquid cognoscit,opus est vt cognoscat ea , quæ illi accidere possunt. Si ergo Deus mala nō cognosceret, quæ alicui bono possunt accidere,nō cognosceret bona perfectè. Vnde cùm malū sit priuatio boni per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiā mala,sicut per lucē cognoscuntur tenebræ. Et singularia etiā cognoscit Deus, omnes enim perfectiones creaturarum altiori quodā modo in ipso præexistunt:cùm itaq; De' sit causa rerum per suā scientiā,intātùm se extendit scientia, inquātum se extendit sua causalitas.Sed virtus actiua Dei se extendit non solùm ad formas,quibus accipitur ratio vniuersalis,verùm etiā vsq; ad materiā: necesse est ergo, ꝙ scientia Dei se extendat vsque ad singularia,quæ per materiā indiuiduātur,& sufficiens sit causa cognoscendi omnia,quæ per ipsum fiunt nō solū in vniuersali,sed etiā in singulari.Et scientia visionis infinita cognoscit De',scit em̄ omnia,& quæ sunt potentia sua,& creaturæ & cognitiones, & affectiones earū, quæ in infinitū multiplicantur creaturis rationalibus permanentibus absque fine,& cognitio se extendit,secundū extensionem formæ , quæ est principium cognoscendi: cùm ergo essentia diuina per quam diuinus intellectus intelligit, sit similitudo sufficiens omnium, quæ sunt, & esse possunt, non solùm quantùm ad principia communia, sed etiā quantū ad principia propria vniuscuiusque, sequitur scientiā Dei se extendere ad infinita etiā secūdū quod sunt abinuicem distincta : Et cùm omnia sciat, etiā futura cōtingentia cognoscit,non solùm vt sunt in actu , & sic determinata ad vnum

Scientia Dei est causa rerum.

Deus habet scientiam non entium.

Deus etiam mala cognoscit.

Deus cognoscit etiam singularia.

Deus potest infinita cognoscere scientia visionis.

Scientia Dei est futurorum etiā contingentium.

sed etiã vt sunt in sua causa, de quibus in nobis est sola coniecturalis cognitio. Deus autem omnia suo æterno intuitu simul, & non successiuè videt: vnde, & certitudinaliter sunt apud Deum, & naturam contingentium seruant suis causis comparata. Et enuntiabilia cognoscit non componendo, & diuidendo, vt noster intellectus facit, sed per suam essentiam materialia immaterialiter, & cõposita simpliciter, quod non contingit in intellectu nostro, qui de vno in aliud discurrit, & vna species intelligibilis non repræsentat aliud. Et sicut eius substantia est immutabilis, ita oportet eius scientiam esse inuariabilem, quidquid enim est & esse potest, scit ab æterno. Habétque Deus scientiam speculatiuam, de se ipso, quia ipse non est operabilis, de omnibus verò aliis speculatiuam, & practicam, speculatiuam quidem, quia omnia nouit speculatiuo modo, practicam verò de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala autem etsi ab ipso non sunt operabilia, cadunt tamen sub eius cognitione, in quantùm permittit, vel impedit, vel ea ordinat, sicut ægritudines cadunt sub scientia practica Medici, in quantùm per suam artem ea curat. q. 4.

Deus cognoscit enuntiabilia.

Deus habet de rebus scientiam speculatoriã.

De Ideis. Cap. 15.

Ideæ sunt.

NEcesse est ponere Ideas in mẽte diuina, quæ nil aliud significant quã formam alicuius rei præter rẽ ipsam existentẽ: est enim ratio ideæ, vt sit forma præter rẽ, exẽplar rei, vel principium cognitionis ipsius rei, & quãtùm ad vtrunque oportet ponere ideas: nam in his, quæ à casu nõ generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscunque: in quibusdam tamen agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundum esse naturale, sicut homo generat hominem, & ignis ignem, in quibusdam secundum esse intelligibile, vt in his, qui agunt per intellectum, sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris, & hæc dicitur idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ, quã mente cõcepit. Cùm ergo mundus non sit factus casu, sed à Deo per intellectũ agentẽ, necesse est, quòd in mẽte diuina sit forma, ad cuius similitudinẽ mundus est factus, & in hoc ratio ideæ consistit. Et plures ideæ sunt in mente diuina. ipse enim habet ideã ordinis vniuersi: sed ratio alicuius totius haberi

Plures sunt ideæ.

haberi nō potest, nisi habeatur, & partiū eius, nec istud est cō tra Dei simplicitaté cū intellectus ipsius nō formetur plurib⁹ speciéb⁹, sed in sua essentia omnia cognoscit, & ea cognoscit secūdū omnē modū, quo cognoscibilis est. Potest auté cognosci non solū vt in se est, sed etiam vt participalis est à creaturis: vnaquæque enim creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat similitudinem diuinę essentiæ. sic ergo in quantùm Deus cognoscit suam essentiā vt sic imitabilem à tali creatura cognoscit eam, vt propriam rationē, & ideam huius creaturæ, & sic de aliis. Quare Deus intelligit plures rationes propriæ rerum plurium, quæ sunt plures ideæ. Et idea vt exemplar est omnium, quæ à Deo fiunt secundum omne tempus, Idea verò vt ratio, est omniū factibilium, & cognoscibilium secundum proprias rationes tam speculatiuè, quàm practicè. q. 15.

Omnium quæ cognoscit Deus ideæ sunt.

De Veritate. *Cap. 16.*

An veritas sit tātùm in intellectu.

Veritas principaliter est in intellectu, secundario verò in rebus secūdū quod comparantur ad intellectū, vt ad principiū à quo depēdēt. Est enim verū terminus intellectus, ergo est in intellectu, sicut & bonum nominat id, in quod tendit appetitus, quamuis differant: quia terminus appetitus quod est bonū, est in re appetibili, sed terminus cognitionis quod est verum, & est in ipso intellectu. Quare vnaquæque res dicitur vera absolute secūdum ordinē ad intellectū à quo dependet: dicitur enim domus vera, secundū quod assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis, & res naturales veræ dicuntur secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente diuina. Et veritas propriè loquendo, tantùm est in intellectu componente, & diuidente: nam omnis res est vera, secundum quod habet propriam formam suæ naturæ. Quare intellectus est cognoscens, prout assimilatur rei cognitæ: vnde veritas est conformitas intellectus, & rei. Cognoscere ergo veritatem est cognoscere conformitatem cognitionis ad cognitum, & sic nec sensus, nec intellectus, quod quid est, sed intellectus iudicans ita esse, sicut apprehenditur, cognoscit primo, & dicit verū. Quare intellectus cōponens, & diuidēs cognoscit verum, & sic in eo tantùm est verum secundum

Veritas est in intellectu componente & diuidente.

Ens, & verũ convertuntur. propriũ modum nomine Veteri importatũ. Et verum,& ens conuertuntur,vnumquodq; enim,inquantũ habet de esse,in tantũ est cognoscibile. Vnde sicut bonũ cõuertitur cũ ente, ita & verũ.Sed bonũ addit rationẽ appetibilis supra ens,verum autem habet ordinem ad intellectũ. Et quãuis verũ,& ens cõuertantur,verũ absolutè loquẽdo prius est quã bonũ, quia propinquius est enti:verũ enim respicit ipsum esse simpliciter & immediatè,sed ratio boni consequitur esse,secundum quod est aliquo modo perfectũ, quia sic appetibile est. Patet etiam,quia cognitio naturaliter præcedit appetitum: vnde cumverum respiciat cognitionem,bonũ autẽ appetitũ, prius erit verũ quã bonum secundum rationẽ.Et in Deo non solum est veritas,sed ipse est summa & prima veritas, suum enim esse non solum est conforme suo intellectui,sed est ipsum suum intelligere,quod intelligere est mensura, & causa omnis alterius esse,& omnis alterius intellectus.Vnde nõ solum in ipso est veritas,sed quòd ipse sit ipsa summa,& prima veritas. Atque veritas secundũ quã omnia sunt vera quodam modo,vna est,& quodammodo nõ:veritas enim per prius est in intellectu,& per posterius in rebus, prout ordinantur ad intellectum diuinum.Quare si loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem,sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates,& in vno,& eodem intellectu,secundum plura cognita. Sed si loquamur de veritate,secundum quod est in rebus, sic omnes veræ sunt vna prima veritate,cui vnumquodque assimilatur, secundũ suam veritatem:& quamuis plures sunt essentiæ, vel formæ rerum, tamen vna est veritas diuini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ. Et quia res denominantur veræ à veritate intellectus,sequitur nullam veritatem creatam esse æternam,quare si nullus intellectus esset æternus,nec vlla veritas esset æterna. Cum autem solus intellectus diuinus sit æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet,& immutabilitatem, veritas enim intellectus est conformitas ipsius ad res,potest ergo variari ex parte intellectus & rei. Quòd si aliquis intellectus absque alternatione opinionum, & cuius cognitionem nulla res subterfugiat, veritas eius erit immutabilis. Sed sic est intellectus diuinus, ergo eius veritas est immutabilis,veritas autem nostri intellectus est mutabilis.q.16.

Verum prius est bono secundum rationem.

Deus est summa veritas.

An sit vna veritas secundum quam omnia sunt vera.

Veritas diuina est immutabilis.

De

De Falsitate. *Cap.* 17.

FAlsitas simpliciter nõ est in rebus dependentibus à Deo: quia res naturales dependent ab intellectu eius, sicut artificiales ab intellectu artificis. Falsitas ergo rei simpliciter consistit in difformitate rei ab intellectu à quo dependet: sed & secundum quid, in difformitate rei ad intellectum, à quo non dependet. Quare falsitas inueniri non potest per comparationem ad intellectum diuinum, cùm quidquid in rebus accidat, ex ordinatione diuini intellectus procedat, nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordine diuini intellectus, in quo malum culpæ consistit. Vnde peccata, falsitates, & mendacia dicuntur: sed per ordinem ad intellectum nostrum ad quem comparantur, res naturales per accidens possunt dici falsæ secundùm quid, vel secũdùm rationem significati, vt dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur, vel repræsentatur oratione vel intellectu falso, vel per modum causæ, quia nota sunt facere de se falsam opinionem. Ideo ea, quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundùm illas res, sicut fel est mel, & stannum argentum. Nec sensus respectu proprij obiecti est falsus, nisi per accidens, & vt in paucioribus ex eo quod propter indispositionem organi non conuenienter recipit formam sensibilem: vnde propter corruptionem linguæ dulcia videntur amara. Sed de sensibilibus communibus, & per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu rectè disposito, quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantùm ad alia refertur. Nec falsitas est in intellectu quod quid est, quia sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi conuenit secundùm suam formam, sed deficere potest ab accidentibus, vel consequentibus, sic virtus cognoscitiua non deficit à cognitione illius, cuius similitudine informatur: sed accidentium, vel consequentium. Non ergo decipitur intellectus circa quod quid est, sed in componendo, vel diuidendo, dum attribuitur rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur, quia sic se habet intellectus ad iudicandum de his, sicut sensus ad iudicandum

An falsitas sit in rebus.

An in sensu sit falsitas.

An falsitas sit in intellectu.

candum de ſenſibilibus communibus. Et verum, & falſum ſunt contraria, falſum enim eſt id, quod non eſt, apprehendere vt eſſe, & quod eſt nō eſſe: nam ſicut verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falſum ponit acceptionem non adæquatam rei, & ſubiectum determinat. q. 17.

De Veritate Dei. *Cap.* 18.

Quorum eſt viuere. Illa propriè verè viuere dicuntur, quæ mouent ſe ipſa ſecundùm aliquam ſpeciem motus, ſiue motus capiatur propriè ſicut dicitur motus actus imperfecti, id eſt exiſtēs in potentia, ſiue capiatur motus communiter prout dicitur actus perfecti, vt intelligere, & ſentire, moueri etiam dicitur: differentia enim viuentium à non viuentibus ſumitur ex manifeſtè viuentibus, vt ſunt animalia, in quibus dicimus incipere vitam, & deſinere ex motu ſuipſius: nam quæ nullum habent motum, vel operationem, viuentia dici non poſſunt, niſi per ſimilitudinem. *Vita eſt etiam quædam operatio.* Et hoc nomen Vitæ ſumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod eſt ſe ipſum mouere, ſignificat enim ſubſtantiam, cui conuenit ſecundùm ſuam naturam mouere ſe ipſam, vel agere ſe quocunque modo ad operationem, & ſecundùm hoc viuere nil aliud eſt, quàm eſſe in tali natura, & vita, hoc ipſum ſignificat. Sed quandoque vita minus propriè ſumitur pro operationibus vitæ à quibus nomen Vitæ ſumitur: vnde Phil. 9. Eth. Viuere eſt principaliter ſentire, vel intelligere. *Deo maximè conuenit vita.* Sed Deo maximè conuenit vita, quia quod naturaliter habet non determinatur ſibi ab alio, ſuum enim eſſe eſt ſuum intelligere. Ideo ei maximè competit vita: nam viuere dicuntur aliqua, ſecundùm quòd ex ſeipſis operantur, & minùs ab aliis ſunt mota: ſed eſſe Dei eſt ſuum intelligere, ita, & ſuum viuere, & propter hoc ſic viuit, quod non habet viuendi principium. Et quia in Deo idem eſt intellectus, intellectum, & intelligere: *Omnia ſunt vita in Deo.* ideo quidquid eſt in Deo intelligere, & intellectum ſunt vita diuina, omnia enim in Deo ſunt vita, tum quia virtute ſua continentur, & conſeruantur: ſicut dicimus ea eſſe in nobis, quæ in poteſtate noſtra ſunt, tum quia ſunt vt in cognoſcente, & ſic per proprias rationes, quæ non ſunt aliud ab eſſentia ſua. q. 18.

De

De Voluntate Dei. Cap. 19.

In Deo est voluntas.

IN Deo est voluntas, cùm in eo sit intellectus, illum enim sequitur voluntas: nã sicut res naturalis suum esse habet per formam, & bene habet.habitudinem ad ipsam, vt si non habeat tendat ad eam, si autem habet, in ea quiescat, ita natura intellectualis ad bonum apprehensum aut tendit aut quiescit, quod ad voluntatem pertinet. In quolibet ergo habente intellectum est voluntas, sicut in habente sensum est virtus animalis: vnde cùm in Deo sit intellectus, & suum intelligere est suum esse,ita & suum velle.Et alià à se velle probatur:omne enim agens perfectum non solùm habet inclinationem respectu proprij boni vt ipsum acquirat, vel si habeat, in eo quiescat, sed etiam vt proprium bonum diffundat,in alia inquantùm est possibile,vt videtur in agentibus perfectis simile sibi producentibus, quod diuinæ voluntati maximè competit. Vult igitur Deus se vt finem, alia verò vt ad finem: condecet enim alia participare diuinam bonitatem, etsi sua sibi sufficiat bonitas, vult tamen alia ratione suæ bonitatis.

Deus vult etiam alia à se.

Et aliquid vult Deus de necessitate absoluta,necessariam enim habet habitudinem ad suam bonitatem,tanquàm ad proprium eius obiectum: & hoc modo voluntas nostra vult beatitudinẽ. Alia verò vult Deus, prout ad suam bonitatem ordinatur sicut in finem:quę autem sunt ad finem non de necessitate volumus ,nisi sint talia sine quibus finis esse non possit, vt vita sine cibis.Sed quia bonitas Dei esse potest sine aliis, & est perfecta, cùm nil ex illis ei accrescat, sequitur quòd alia à se non sit necesse eum velle absolutè, sed tantum ex suppositione: supposito enim quòd velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

An Deus quicquid velit, ex necessitate velit.

Et Dei voluntas est causa rerum:probatur primò,quia agenti per naturam prædeterminatur finis, & medium ab aliquo intellectu, ergo agens per intellectum est prius agente per naturam.Deus autem est primum agens, ergo.Secundò,agens per naturam habet esse determinatum,& vno, & eodem modo operatur,nisi impediatur, cùm autem esse diuinum infinitum in se contineat omnem perfectionem ageret infinitum in essendo, quod est impossibile:agit igitur secundùm determinationem suæ voluntatis. Tertiò,effectus procedunt à causa agente secundùm quod in ea præexistunt,

Voluntas Dei est causa rerum.

& quia

& quia esse diuinum est eius intelligere secundùm modum intelligibilem, & suæ voluntatis procedũt effectus. Nec eius voluntatis est aliqua causa, quia vno actu omnia in sua essentia intelligit, & vno actu vult omnia in sua bonitate. Quare sicut in Deo intelligere causam, non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea, quæ sunt ad finem: sed tamē vult ea, quæ sunt ad finem ordinari in finem. Et semper Dei volũtas impletur: nam sicut à forma vniuersali nihil potest deficere, etsi possit à causa particulari, ita in causis agentibus: extra enim ordinem causæ particularis potest aliquid fieri, non autem extra ordinem causæ vniuersalis. Cùm ergo voluntas Dei sit causa vniuersalis omnium rerum oportet voluntatem eius semper impleri, & peccator, qui quãtùm in se est, recedit à diuina voluntate peccando, incidit in ordinem diuinæ voluntatis, dum per eius iustitiam punitur. Atque immutabilis est eius voluntas, mutatio enim accidere non potest, nisi præsupposita mutatione, vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ suæ volũtatis: sed tam substantia Dei, quàm eius scientia est immutabilis, ergo & eius voluntas. Loquitur tamen ad similitudinem nostram, Scriptura, dum aliquando dicit, Pœnitet me, &c. vel loquitur aliquid ita esse futurum secundùm causas particulares, quod tamen secundum vniuersalem non erit ita futurum, vt habetur Esai. 38. Dispone, &c. Nec rebus volitis Dei voluntas necessitatem imponit omnibus, sed ex eius voluntatis efficacia eo modo fiunt, quo Deus vult fieri, quædam necessario, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum Vniuersi. Aptauit ergo quibusdam effectibus causas necessarias, quæ deficere non possunt, quibusdam causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniunt. Nec vllo modo vult Deus malum culpæ, per accidens tamen vult malum naturalis defectus, vel malum pœnæ, quia coniungitur alicui bono: sicut volendo iustitiam vult pœnam, & volendo ordinem naturæ seruari, vult quædam naturaliter corrumpi: malum verò, vt malũ nullo appetitu naturali, vel animali aut intellectuali appetit. Et liberum habet arbitrium Deus ad ea, quæ necessitate non vult, alia enim à se vult, & liberè, & in eo voluntas simpliciter dicitur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphoricè dicta voluntas signi: nam signum voluntatis

Voluntatis diuinæ non assignatur causa.

Semper voluntas Dei impletur.

Voluntas Dei est immutabilis.

An Dei voluntas necessitatem rebus imponat.

Deus non vult malum simpliciter, nec malum culpæ.

Deus liberum arbitrium habet.

tatis voluntas dicitur. Et cōuenienter ponūtur quinq; ſigna, videlicet prohibitio, Præceptū, Concilium, Operatio, & Permiſſio: nā ſigna dicūtur quibus cōſueuimus aliquid velle, & permiſſio, & operatio ad præſens, prohibitio & præceptū ad futurū, conſiliū verò ad ſuperabundās bonū reſpiciunt. q. 19. *Quinque ſigna diuinæ voluntatis.*

De Amore Dei. Cap. 20.

IN Deo eſt amor: nam motus voluntatis per ſe tendit in bonum, in malum autem per accidens: ſed quod eſt per ſe, priùs eſt eo, quod eſt per aliud, & quod eſt communius prius eſt particulari. Amor autem reſpicit bonum in communi ſiue ſit habitum, ſiue non habitum. Vnde amor eſt primus actus voluntatis, & alij motus appetitiui præſupponūt amorem quaſi radicem. Cum igitur in Deo ſit voluntas, in Deo ponendus eſt amor. Atque omnia amat, in quantùm ſunt, & bonum eſt eſſe, voluntáſque eius eſt cauſa rerum, & ipſis rebus vult bonum: ſed amare aliter eſt in Deo, & in nobis, quia cùm ipſe amat, infundit, & creat bonitatem in rebus: nos autem mouemur à bono, quod in rebus conſideratur. Amátque Deus creaturas irrationales amore concupiſcentiæ, inquantùm ordinat eas ad rationales propter noſtram vtilitatem, cùm ipſe eis non indigeat, & nihil accreſcat ei ex ipſis. Et quamuis Deus vnico, & ſimplici actu omnia diligat, non magis vel minùs intenſus dicitur ille actus ex parte actus amandi, ſed ex parte ipſius boni quod vult amato, magis amat quædam quàm alia, cùm eius amor ſit cauſa bonitatis in eis, non enim eſſet aliquid melius alio, niſi Deus illud magis amaret, ſempérque amat meliora, cū eius voluntas bonitatem cauſet in rebus. q. 20.

In Deo amor — *Deus omniá amat* — *Deus nō omnia æqualiter diligit.*

De iuſtitia, & Miſericordia Dei. Cap. 21.

IN Deo non eſt iuſtitia commutatiua, quia nemo dedit ei, vt ipſe illi retribuat, ſed in Deo eſt diſtributiua, quod oſtēdit ordo Vniuerſi, vnicuique enim tribuit ſecundùm eius naturam, & dignitatē, & virtutes morales, quæ circa paſſiones verſantur, metaphoricè tantùm in Deo ponuntur, quia in eo nō eſt appetitus ſenſitiuus, neq; paſſiones: morales verò circa operationes, conuenientes Deo attribuūtur ei, vt iuſtitia, magnificentia, & liberalitas. Et iuſtitia Dei rectè veritas appella *Iuſtitia an ſit in Deo.*

appellatur,cùm in rebus constituat ordinem conformẽm ra tioni sapientiæ eius.intellectus enim suus regula est,& mensura rerum. Maximéq; ponitur in eo misericordiæ effectus non secundùm passionis affectum,quia in eo non est passio, sed miseriam repellens,seu aliorum defectus per eius bonitatem,elargitur enim Deus suas perfectiones secundùm diuersas rationes, nam quando absolutè communicat eas,ad bonitatem pertinet,& inquantùm communicat rebus secũdùm earum proportionem pertinet ad iustitiam,sed inquãtùm non attribuit rebus perfectiones propter suam vtilitatem,sed solùm propter suam bonitatem,pertinet ad liberalitatem, prout verò perfectiones datæ rebus expellunt omnẽ defectum ab ipsis,ad misericordiam pertinet.Et in omnibus Dei operibus iustitia, & misericordia inuenitur, cùm debitum ex diuina iustitia dupliciter contingat,vel ipsi Deo,quia nil facit,quod suæ sapientiæ,& bonitati non conueniat, vel ipsi creaturæ,cùm omnia disponat cõuenienti proportione, &misericordia in omni iustitia inuenitur:debitum enim reducitur in aliquid ex diuina bonitate,vnde eminentiùs fulget misericordia, cum plus tribuat quã rei proportio requirat,& in damnatione misericordia apparet non in totum relaxans,sed citra condignum puniens, & in iustificatione apparet iustitia,dum relaxat culpas ex dilectione,quam tamen ipse misericorditer infundit.q.21.

Misericordia Deo competit.

In omnibus Dei operibus, misericordia, & iustitia inuenitur.

De prouidentia Dei. Cap.22.

OMne bonum,quod est in rebus,à Deo est creatum,& bonum ordinis est à Deo:nã inuenitur in rebus nõ solùm bonitas secũdùm substantiã,sed secundùm ordinem earum in finem.cum ergo Deus sit causa rerũ per suũ intellectum, rationẽ omnium præexistere in eo necesse est: ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem,prouidentia inDeo nominatur,cui omnia subduntur non tantùm in vniuersali, sed etiam in singulari,cùm omnia ab eo habeant esse,& primæ causæ omnia sunt subdita, nec aliquis effectus præter eius intentionem prouenire possit. Immediatéque omnibus prouidet quantùm pertinet ad rationem ordinis,cùm in eius intellectu rationem habeat omnium etiam minimorum,sed quantùm ad executionem per aliqua media prouidet, quia inferiora

Deus habet prouidentiam, & omnia ei subiacent.

Deus immediatè omnibus prouidet.

inferiora per ſuperiora gubernat,&hoc non propter eius defectum,ſed vt aliis cauſæ dignitatem cõmunicet. Et in quibuſdam diuina prouidentia neceſſitatem imponit, non tamen omnibus,ad eam enim pertinet ordinare in finem,& ſic ad perfectionem Vniuerſi,quæ quidem perfectio non eſſet, ſi omnes gradus eſſendi non inuenirentur. Quibuſdam igitur præparauit cauſas neceſſarias, & quibuſdam contingentes,prout viſum eſt ei expedire propter perfectionem Vniuerſi. q.22.

An Deus prouidentia rebus neceſſitatem imponat.

De Prædeſtinatione. Cap.23.

DEo conuenit homines prædeſtinare, quia æterna vita excedit hominis facultatẽ,vnde ad ipſam perducitur quaſi ſagitta tranſmiſſa à ſagittante,cuius tranſmiſſionis ratio præexiſtit in Deo,ſicut &in eo eſt ratio ordinis omnium in finem,quam dictum eſt eſſe prouidentiam:ſic ratio prædictæ tranſmiſſionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædeſtinatio nominatur,quæ nobis nõ reu ne aliquibus ſecuritatem,aliis verò negligentiam pari. tùm ad actum prædeſtinantis prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ,quæ nil ponit in prædeſtinatis cùm ratio ſit in intellectu prouiſoris, executio autem eſt in prædeſtinatis, quæ vocatio,& magnificatio dicitur. Et reprobat aliquem Deus, inquantùm per diuinam prouidentiam permittit aliquem deficere à fine vitæ æternæ, ſicut per ipſam alij eam ſortiuntur: & ſicut prædeſtinatio includit voluntatem conferendi gratiam,&gloriam,ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi pœnam damnationis pro culpa. Et prædeſtinatio electionem, & dilectionem Dei præſupponit, ſed dilectio præcedit electionem in Deo, contrarium cuius in nobis euenit: nam priùs nos eligimus quàm diligamus,in Deo autem eſt econuerſò, cùm ſua voluntas ſit cauſa bonitatis. Sed totus effectus prædeſtinationis habet pro cauſa diuinam bonitatem, cùm ſit prima ratio ipſius, & vltimus finis eiuſdem: vnde ex parte noſtra nulla eſt cauſa ipſius, quia totum in nobis ordinans nos in vitam æternam eſt prædeſtinationis effectus: effectus autem particulares nil prohibet habere cauſam, vt alter alterius ſit cauſa,poſterior enim eſt finis prioris,& prior velut

Deo conuenit prædeſtinare.

An Deus aliquem reprobet.

Diuina bonitas eſt cauſa prædeſtinationis.

C materia

Prædestinatio est certa. materia posterioris, vt meritum præmij. Certáque est prædestinatio, si referatur ad diuinæ ordinationis intuitum: nam sicut ordo prouidentiæ est infallibilis, & tamen quædam subiecta prouidentiæ eueniunt contingenter secundum cõditionem causarum proximarum, ita ordo prædestinationis est certus, & tamen contingenter proueniunt effectus prædestinationis, nec libertas arbitrij tollitur, sicut dictum est de diuina scientia, & voluntate, quæ contingentiam rerum non tollunt. *Numerus prædestinatorũ est Deo certus.* Et numerus prædestinatorum est certus Deo nõ solùm formaliter, sed etiam materialiter, & non solùm secundùm cognitionem, sed etiam secundùm prædiffinitionẽ, prout in mensura præordinauit totũ Vniuersum, in quo creaturæ rationales sunt potissimæ propter beatitudinis cõsecutionem, non sic autem est omnino de numero reproborum, qui ad bonum electorum à Deo sunt præordinati, numerus verò saluandorum soli deo est cognitus. *An prædestinatio iuuetur precibus Sanctorum.* Et diuina prædestinatio quantùm ad principium, id est ad actum prædestinantis non iuuatur precibus Sanctorum, sed quantum ad effectum sic, quia sicut prouidentia non subtrahit causas secundas, sed sic prouidet effectus, vt etiam ordo causarum secundarum subiaceat prouidentiæ, ita salus alicuius prædestinatur à Deo, vt etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid promouet ad salutem, siue sint orationes propriæ, siue aliorum, vel alia bona, sine quibus aliquis salutem nõ consequeretur: vnde Pet. Satagite per bona opera vestra, &c. q. 23

De Libro vitæ. Cap. 24.

Quid sit liber vitæ PRædestinatorum conscriptio Liber vitæ dicitur: nam sicut in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ, ita notitia Dei, qua firmiter retinet aliquos conscripsisse ad vitam æternam, dicitur Liber vitæ, qui propriè respicit vitã gloriæ, quia notitia est electorũ ad gloriam: id enim ad quod aliquis eligitur, has habet conditiones, quòd non conueniat secundùm naturam suam, & habeat rationem finis, talis autem est vita gloriæ excedẽs propriam naturam, de quo libro vitæ secundùm rei veritatem *An aliquis deleatur de libro vitæ* nullus deletur, sed qui fuut ordinati ad habendã vitam æternam, nõ ex prædestinatione diuina, sed solùm ex gratia præsenti, tales dicuntur scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secun-

ſecundùm quid. Et iſti poſſunt deleri de libro vitæ, quæ deletio non refertur ad notitiam Dei (quaſi Deus aliquid præſciat, & poſteà neſciat) ſed ad rem ſcitam, quia Deus ſcit aliquem prius ordinari in vitam æternam, & poſteà non ordinari, cùm deficit à gratia. q. 25.

De Diuina Potentia. Cap. 26.

An in Deo ſit potentia.

IN Deo nullo modo eſt potentia paſſiua. ſed actiua, maximè eſt in eo: nã vnumquodq; patitur ſecundũ quod eſt deficiens, & imperfectũ. Deus autẽ eſt actus purus, ſimplex, atq; perfectus: vnde maximè ſibi competit eſſe principium, & nullo modo pati. Et infinita eſt Dei potentia: quia eſſe eius eſt infinitum, & nullo modo limitatum, talis enim eſt eius eſſentia, & quantò aliquod agens habet formam perfectiori modo qua agit, tantò eſt maior potentia eius in agẽdo: vnde Omnipotens rectè ab omnibus nominatur. Eſſe enim diuinũ eius in ſe habet totius eſſe perfectionẽ, & nihil ei repugnat, niſi quod implicat in ſe eſſe, & nõ eſſe ſimul, quod nõ eſt propter defectũ diuinæ potẽtiæ, ſed quia nõ habet rationem factibilis, neq; poſſibilis. Vnde melius dicitur, ꝙ ea nõ poſſunt fieri, quã ꝙ Deus ea facere nõ poſſit, & propter hoc præterita non fuiſſe, nõ cadit ſub potẽtia Dei, cùm implicet contradictionẽ ꝙ fuerint, & nõ fuerint, & ſic à ratione poſſibiliũ deficiunt. Et diuina ſapientia, cùm nõ determinetur ad aliquem ordinẽ rerum, poteſt facere alia quã quæ facit, quia bonitas eius eſt finis improportionabilis rebus creatis, vt in infinitũ excedẽs, vnde ſemper ab eo alius poteſt curſus rerũ effluere, & alia facere, quã quæ facit, ſed nõ poteſt facere meliora his quæ facit, ſi loquimur de bonitate pertinente ad eſſentiã rei, ſicut rationale eſt de eſſentia hominis: ſecus autẽ ſi loquimur de bonitate extra rei eſſentiã, ſicut bonum hominis eſt, eſſe virtuoſum, & ſapiẽtem, quia ſecundũ tale bonũ poteſt Deus res à ſe factas facere meliores. Simpliciter verò loquendo, qualibet re à ſe facta Deus poteſt facere aliam meliorẽ. q. 26.

Potentia Dei eſt infinita.

An Deus poſſit facere quòd præterita non fuerint.

An Deus poſſit facere quæ nõ facit.

An Deus poſſit meliora facere, quã ea quæ facit.

De Diuina Beatitudine. Cap. 27.

Deo maximè conuenit beatitudo.

BEatitudo eſt bonũ perfectum naturæ intellectualis, cuius eſt cognoſcere ſuam ſufficientiam in bono quod ha-

bet, & suatum operationum est domina, quæ maximè Deo conueniunt: vnde beatitudo præcipuè competit ei, & quæ multipliciter sunt in creaturis, & per modum compositionis simpliciter & vnitè, præexistunt in eo. Quæ beatitudo attribuenda est Deo, & aliis beatis, secundùm intellectum, cùm sit bonum perfectum ipsius intellectualis naturæ: perfectissimum autem talis naturæ est intellectualis operatio, secundũ quam, quodammodò omnia capit. Sed in Deo non est aliud esse, & intelligere secundùm rem: quare attribuenda est ei beatitudo secundùm intellectum, sicut & aliis Beatis, qui Beati dicuntur per assimilationem ad beatitudinem ipsius. Et beatitudo si consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo. Ex hoc enim est aliquis beatus: quod Deum intelligit, ex parte verò actus intelligentis: beatitudo est quid creatum in creaturis beatis. Et quidquid desiderabile est in quacunque beatitudine, eminentius in diuina præexistit, habet enim continuam, & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum, & de actiua gubernationem totius vniuersi & pro diuitiis habet omnimodam sufficientiã, pro potestate omnipotentiam, pro dignitate omnium regimen, pro fama omnium admirationem. q. 27,

Deus beatus dicitur secundum intellectũ.

Omnis beatitudo includitur in Dei beatitudine.

De processione Diuinarum Personarum. *Cap.* 28.

IN Deo est processio secundùm emanationem intelligibilem, & nõ secundùm modum infirmarum creaturarũ, quæ sunt corporales. cùm ipse sit super omnia, ita vt similitudo deficiat à repræsentatione diuinorũ, etiam in substantiis spiritualibus. Non igitur est processio secundùm motum localem, vel actionem alicuius causæ in exteriorẽ effectum, sed secundùm emanationem intelligibilem, vt potè verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Quæ processio in diuinis rationẽ generationis habet: nam prout procedit per modum intelligibilis actionis, est operatio vitæ, & à principio coniuncto. & cùm sit conceptio intellectus, habet rationem similitudinis, & in eadem natura existens, quia idem est in Deo & esse, & intelligere. Vnde processio Verbi in diuinis, dicitur generatio, & ipsum Verbum procedẽs dicitur Filius. Verbum autem procedens secundùm intelligibilem operationem

Processio est in diuinis.

Processio aliqua in diuinis generatio dici potest.

tionem in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo, à quo procedit: quare, non propriè, & completè competit sibi ratio generationis. Vltra quam processionem Verbi in diuinis est processio amoris. Nam sicut in nobis vltra actionem intelligibilem est processio amoris, secundùm operationem voluntatis, prout amatum est in amante, ita etiam in diuinis. Quare processio generatio dici non potest. Nam processio quæ attenditur secundùm rationem similitudinis, habet rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile, sed processio, quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, habet rationem impellentis in aliquid: & ideo quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit, vt genitum, vel vt filius, sed magis vt spiritus, quo nomine vitalis motio, & impulsio designatur. Nec alia processio est in diuinis quam Verbi, & Amoris, cùm Deus sit purè intellectualis, & in tali natura non est aliud genus actionis immanentis, nisi intelligere, & velle. Et cùm Deus vno simplici actu omnia intelligat, & velit, in eo non potest esse processio Verbi ex Verbo, neque amoris ex amore, sed in eo est solum Verbum vnum, & vnus Amor perfectus, in hoc eius perfecta fœcunditas manifestatur. q. 28.

In diuinis est alia processio à generatione Verbi. Processio amoris non dicitur generatio. Propter quod generatio dicitur. Duæ tantum processiones sunt in diuinis.

De Relationibus Diuinis. Cap. 29.

RElationes quædam sunt in diuinis realiter: nam quãdo aliquid procedit à principio eiusdẽ naturæ, necesse est, quòd ambo, id est procedẽs, & id à quo procedit, cõueniãt in eodẽ ordine, & sic habeant reales respectus ad inuicẽ. Sed processio in diuinis est in identitate naturæ, igitur relationes realiter accipiuntur. Quæ relatio in Deo existens, est idem quod essentia secundùm rẽ, & non differt nisi secũdùm intelligentiæ rationem. Nam quidquid in rebus creatis habet esse accidentale, translatum in Deum habet esse substantiale. Et realiter distinguũtur in Deo relationes, cùm relatio multiplicet Trinitatem personarũ. Quòd si realiter ab inuicẽ non distinguerentur, non esset in diuinis Trinitas realis, sed tantum rationis, qui est Sabellicus error. Sed quia in Deo est summa vnitas, & simplicitas realis, ista distinctio nõ est in Deo secundũ rem absolutã, quę est essentia, sed secundum rem relatiuã. Vnde Boet. Substantia in diuinis continet vnita

In Deo sunt aliquæ relationes reales. Relatio in Deo est idem quod essentia. Relationes in deo realiter distinguũtur ab inuicem.

 vnita

vnitatem, relatio autem multiplicat Trinitatem. Nec in diuina essentia sunt aliæ relationes quàm paternitas, filiatio, spiratio, & processio, quia in Deo non sunt relationes consequentes quantitatem, nec actionem ad extrà, cùm relationes Dei ad creaturas non sint realiter in ipso: capiuntur ergo secundum actiones ab inttà, quæ cùm duæ sint, altera secundum intellectum, videlicet processio Verbi, quæ est generatio, cui respondet paternitas, altera secundum voluntatem, quæ est processio Amoris, quæ proprium nomen non habet, sed relatio principij huius processionis spiratio vocatur, relatio autem procedentis processio. q. 29.

In Deo relationes tantum sunt paternitas, filiatio, processio, & spiratio.

De Personis. Cap. 30.

Diffinitio personæ.

PErsona est rationalis naturæ indiuidua substantia, speciali enim quodammodo inuenitur particulare, & indiuiduum in substantiis rationalibus: nam substantia indiuiduatur per se ipsam, accidentia verò per subiectũ, quod est substantia: quare indiuidua substantiæ, speciale nomen præ aliis habent, & hypostases, vel primæ substantiæ dicuntur, sed specialiori modo particulare, & indiuiduum in rationabilibus inuenitur, quæ dominium suorum actuum habent, & ideò inter cæteras substantias, & speciale quoddam nomen singularia rationalis naturæ habent, & hoc est Persona. Quæ persona, in genere substantiarum rationalium id significat, quod communiter in toto genere substantiarum significat hæc tria nomina, Subsistentia, Res naturæ, & Hypostasis, seu Substantia, potéstque dici de Deo hoc nomen persona excellentiori modo, quàm de creaturis, cùm ipsi attribuitur omne id, quod est perfectionis. Persona enim id quod est perfectissimum in tota natura significat, videlicet subsistens in rationali natura. Et hoc nomen Persona in communi significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ, sed distinctio in diuinis non fit nisi per relationes originis, quæ relatio in eis non est sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa diuina essentia. Vnde est subsistens sicut diuina essentia subsistit, & sicut deitas est Deus, ita paternitas diuina est Deus Pater, qui est persona diuina. Quare persona diuina significat relationem, vt subsistentem, quòd est significare relationem per modum substantiæ. q. 30.

An persona sit idem quod hypostasis, & subsistentia, et si de Deo dici potest.

Nomen Persona, relationẽ significat.

De Plu-

De pluralitate Personarum in diuinis. Cap. 31.

IN diuinis Trinitatis nomine vtimur, cũ pluralitas personarũ ponatur. Sunt eñ plures relationes reales: vnde plures subsistentes sunt in diuina natura. Non tamen plures quã tres, quia plures personæ diuinæ sunt plures relationes subsistentes realiter ab inuicem distinctæ sola relatiua oppositione: quare omnes relationes oppositæ pertinent ad personas distinctas, non oppositæ ad eandem pertinent. & sic paternitas, & filiatio spectant ad duas personas, aliç verò duç relationes, videlicet spiratio, & processio neutri pręmissarũ opponuntur, sed solùm sibi inuicem, non ergo eidem personę conueniunt, sed vna earum ad distinctam personam pertinet, alia verò Patri, & Filio competit, processio verò per modum amoris ad Spiritum sanctum est pertinens. Et termini numerales in diuinis significant illa, de quibus dicuntur, solam negationem addendo: nam termini numerales non sumuntur in diuinis à numero, qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphoricè, sicut & aliç proprietates corporalium, vt latitudo, longitudo, & similia, sed sumuntur à multitudine secundũ quod est transcendens. Multitudo verò sic accepta ita se habet ad multa, de quibus prædicatur, sicut vnum, quod conuertitur cum ente ad ens, tale autem vnum non addit aliquid supra ens, nisi negationem diuisionis tantum. Quare de quocunque dicatur vnum, significatur illa res indiuisa, sicut vnũ dictum de homine significat substantiam hominis non diuisam. Et sic cùm dicuntur res multæ, multitudo ita accepta significat res illas cum indiuisione circa vnamquamque earum, sed numerus, qui est species quantitatis, ponit quoddã accidens additum supra res, & similiter quod est principiũ numeri. Termini ergo numerales significant in diuinis illa, de quibus dicuntur, & super hoc nihil agunt nisi negationem. Et nomen personę est commune tribus Personis diuinis secundum rationem, non sicut genus, vel species, sed sicut indiuiduum vagum significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, vt scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis, sed in nomine Singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine sortes, hęc caro, & hoc os: hoc tamen interest

Plures personæ in diuinis ponũtur, et tres tantum sunt.

An termini numerales ponant quid in diuinis.

Nomen Persona, potest esse commune tribus personis.

intereſt,quod aliquis homo ſignificat naturã,vel indiuiduũ ex parte naturæ cũ modo exiſtendi,qui cõpetit ſingularibus: ſed hoc nomen Perſona, non eſt impoſitũ ad ſignificandum indiuiduum ex parte naturæ,ſed ad ſignificandum rem ſubſiſtentẽ in tali natura. hoc autem eſt cõmune omnibus Perſonis diuinis quia vnaquæque earum ſubſiſtit in natura diuina diſtincta ab aliis,& ſic hoc nomen Perſona ſecundum rationem eſt commune tribus perſonis diuinis.q.31.

De his quæ ad vnitatem, vel pluralitatem pertinent in diuinis. Cap.32.

Trinitas eſt in diuinis.

IN diuinis Trinitatis nomine vtimur,cùm pluralitas Perſonarum ponatur, hoc enim nomen vnam eſſentiã triũ Perſonarum ſignificare videtur,ſecũdũ quod dicitur Trinitas quaſi trium vnitas. Et cauendum eſt, ne incidamus in errorẽ Arrij,vt nomina diuerſitatis, diuiſionis,diſparitatis ,& alieni fugiamus,quia nil tale in Trinitate eſt: fugienda etiã ſunt propter Sabellinum nomina, ſingularis,vnici,confuſi,& ſolitarij,nobis enim dicit Hilarius,Neq; ſolitarius,neq; diuerſus confitendus eſt Deus. Sed hoc nomen Alius maſculinè ſumptum dicere poſſumus,cùm nõ importet niſi diſtinctionem ſuppoſiti: vnde conuenienter dicitur, Filius eſt alius à Patre , quia eſt aliud ſuppoſitum diuinæ naturæ. Et hæc dictio Solus, cathegorematicè non poteſt addi termino eſſentiali in diuinis, quia ſequeretur Deũ eſſe ſolitãriũ,ſed ſincathegorematicè poteſt addi,cùm excludat omne aliud ſuppoſitum à conſortio prædicati,vt ſi dicamus, Solus Deus eſt æternus,quia nihil præter Deum eſt æternum.q.32.

Filius alius eſt à Patre.

De cognitione Diuinarum Perſonarum. Cap.33.

Per rationem naturalem cognoſci non poteſt Trinitas Perſonarum.

PEr cognitionem naturalẽ impoſſibile eſt ad Trinitatis notitiam peruenire. Deum enim per rationem naturalẽ ex creaturis cognoſcimus,inquantũ eſt omniũ entiũ principium,quod ad vnitatẽ eſſentiæ pertinet , & non ad diſtinctionem perſonarum , quam velle probare per rationes naturales derogat dignitati fidei, quæ eſt de non apparentibus ,& humanam rationem excedentibus ,& infideles irridẽt, cùm non plenè probatur quod aſſeritur , apud quos

ſuffici-

ſufficit defendere nō eſſe impoſſibile,quod noſtra fides prædicat, ſapiētiam verò loquimur inter perfectos. Et notiones ponendæ ſunt in diuinis,quia oportet nō ſolùm nomina eſſentialia in abſtracto,& in concreto ſignificare,ſed etiā perſonalia,ad quod primò nos coegerunt hæretici.cùm confiteamur Patrem,Filium,&Spiritum ſanctum eſſe vnū Deum, & tres Perſonas: Quare quærentibus, quomodo ſunt vnus Deus,& quomodo ſunt tres,ſicut reſpondetur,quod ſunt eſſentia,& deitate vnum, ita oportuit eſſe aliqua nomina abſtracta,quibus reſponderi poſſit perſonas diſtingui:& ideò eſſentia ſignificatur in diuinis vt quid,perſona verò vt quis, proprietas autem vt quo. Secundò coegit, quia vna Perſona inuenitur in diuinis referri ad duas Perſonas, videlicet Perſona Patris ad Perſonam Filij, & Perſonam Spiritus ſancti, nō autem vna relatione,quia ſic ſequeretur, quòd Filius & Spiritus ſanctus vna,& eadem relatione referrētur ad Patrem,& ſic non eſſent duæ perſonæ, cùm ſola relatio multiplicet Trinitatem in diuinis, vnde ſecundum duas relationes Filij,& Spiritus ſancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre,quibus referatur ad Filium,& Spiritum ſanctum: & cùm non ſit niſi vna perſona Patris,neceſſe fuit ſeorſum ſignificari relationes in abſtracto,quæ dicuntur proprietates, & notiones. Circa quas notiones aliqui ſine periculo hæreſis ſunt contrariè opinati, non intendentes contrarium aliquid fidei, ſed ſi quis falſum opinaretur circa notiones,conſiderans quòd ex hoc ſequatur aliquid contrarium fidei, in hæreſim laberetur. Nam aliquid pertinet ad fidem directè,vt ſunt articuli diuinitus nobis traditi,videlicet Deum eſſe trinū,& vnum, incarnatum eſſe Filium,& in his falſum opinari hæreſim inducit, indirectè verò ea pertinent ad fidem,ex quibus conſequitur aliquid contrarium fidei,vt Samuelem fuiſſe filium Halcanæ,quia ex hoc ſequeretur Scripturam aliquid falſum continere circa quæ ſine periculo hæreſis aliquis poteſt falſum opinari,antequàm conſideretur,vel ſit determinatum,quòd ex hoc ſequitur aliquid contrarium fidei, ſed poſt determinationem eccleſiæ non eſſet abſque hæreſi. Vnde nunc multa reputantur hæretica,quæ olim non erant propter nouam determinationem eccleſiæ,ſic ergo dicendum eſt de notionibus.q.35.

Notiones ponendæ ſunt in diuinis.

An liceat contrariè opinari de notionibus.

Aliquid falſum cōtinere.

De Personis in speciali, & primò circa Personam Patris. Cap.34.

Patri competit esse principiū

PAter principiū dicitur, quia ab eo procedit Filius, & Spiritus sanctus, principium enim est à quo aliquid procedit, & magis commune nomen est principium quā causa, quæ videtur importare diuersitatem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero. Ideo Latini Doctores, non vtuntur hoc nomine Causa, sed principio, quod nomen nullam talem differentiam habet, sed solum secundum quendā ordinem. Et paternitas est per quod distinguitur Pater ab omnibus aliis: vnde proprium nomen Patris est pater, id enim per quod quæcunque persona distinguitur ab aliis, est nomē proprium illius. Dicitúrque Pater in diuinis prius personaliter, quàm essentialiter, quia omne nomen prius dicitur de illo, in quo saluatur tota ejus ratio perfectè, quam de illo, in quo saluatur secundum quid: paternitas autem prius dicitur in diuinis secundum quod importat respectum Personæ ad Personam, quàm secundū quod dicit respectum Dei ad creaturas. In Deo enim Patre, & Deo Filio, inuenitur perfecta ratio paternitatis, & filiationis: in Deo autem, & creatura solū secundum participationem, & aliqualem similitudinem, quæ creaturæ quantò sunt perfectiores ad veram rationem filiationis accedunt, videlicet ratio vestigij ad irrationales, imaginis ad rationales, gratiæ ad adoptiuos, & gloriæ ad Beatos. Quare sicut nomen Leo magis saluatur in animali, in quo est tota ratio leonis, quàm in homine audaci, ita magis dicitur Pater in diuinis, vbi est respectus Personæ ad personā, in quibus est eadem natura, quā in creaturis ad Deum. Ingenitumque esse est proprium Patri, cùm sit principium non de principio, & quia in diuinis non est prius, & posterius, filius principium est à principio, sicut in creaturis primū principium innotescit relatione ad ea, quæ sunt à se, & alio modo per hoc quod non est ab alio: sic pater innotescit paternitate, & communi spiratione per respectum ad Personas procedentes ab ea, & inquantùm principium non de principio, per hoc quod non est ab alio, quod ad proprietatem innascibilitatis pertinet. q.34.

Pater est nomē proprium diuinæ personæ.

Pater dicitur in diuinis prius personaliter, quàm essentialiter.

Ingenitū est Patri proprium.

Persona Filij. Cap. 35.

Verbum in diuinis propriè sumptum est nomen personale,& non essentiale, & significat in Deo conceptũ intellectus,qui conceptus de ratione sua habet quod ab alio procedat.videlicet à notitia concipientis:quare verbum propriè in diuinis significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in diuinis,eò quòd personæ diuinæ distinguuntur secundùm originem.Et verbum cùm secundùm emanationem intellectus procedat,est proprium nomen Filij, & eius Persona:in Deo enim non est aliquod accidens,quia quidquid est in natura Dei subsistit Quare solus Filius propriè Verbum est in diuinis:& talis processio generatio dicitur, Et nomine Verbi importatur respectus ad creaturas, Deus enim cognoscendo se,omnia cognoscit,quia vnico actu & se, & omnia cognoscit: vnicum ergo verbum eius expressiuum est, non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiua tantum,creaturarum verò & cognoscitiua,& factiua,ita Verbum Dei, eius quod in patre est,est tantùm expressiuum, sed creaturarum est expressiuum,& operatiuum: vnde in Psal.dixit, Et facta sunt, quia importatur in Verbo ratio factiua eorũ,quę Deus facit.q.35

Verbum, in diuinis est nomen personale, & proprium Filij.

In nomine Verbi importat respectus ad creaturas.

De Imagine. Cap. 36.

Ad rationem imaginis veram,non sufficit speciei vel figuræ similitudo,sed etiam requiritur origo,vt ex alio procedat simile ei in specie,vel in signo speciei saltem: cùm ergo in diuinis,quæ processionem siue originem importãt, sint personalia,hoc nomen Imago in eis personale est. & est nomen proprium Filij.Etsi Græci doct.ita spiritum sanctum nominent,Latini tamen soli Filio attribuunt, de ipso enim dicitur ad Colos.primo.Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus creaturæ.Et ad Hebr.primo,Cùm sit splendor gloriæ,& figura substantiæ eius.& ratio est, quòd Spiritus sanctus quamuis sua processione accipiat naturam Patris, sicut & Filius, non tamen dicitur natus, ita licet accipiat speciem similem Patris, nõ dicitur Imago, quia filius procedit vt Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id,

Imago personaliter dicitur in diuinis.

Nomen Imago est proprium Filij.

id,à quo procedit, non autem eſt hoc de ratione amoris, de cuius ratione non eſt, quòd ſit nâtus vt Filius, ſed per modum cuiuſdam impulſionis procedit, vnde nec natus dicitur. Similis tamen eſt Patri & Filio Spiritus ſanctus, inquantùm eſt amor diuinus. Dicitur etiam Filius Imago Patris, quia eſt perfecta imago eiuſdem naturæ: homo autē ad imaginem dicitur, per quod deſignatur motus quidam tendentis in perfectionem. q. 36.

De his, quæ pertinent ad Perſonam Spiritus ſancti. Cap. 37.

Spiritus ſanctus eſt nomē Diuinæ perſonæ.

SPiritus ſanctus, vt ſumitur in vi vnius dictionis, eſt nomen proprium vnius Perſonæ in diuinis, per amorem procedentis, quæ proprium nomen non habet, vnde & relationes, quæ ſecundùm huiuſmodi proceſſionem accipiūtur, ſunt innominatæ, ſed ex vſu loquentium, & ſacræ Scripturæ accommodatum eſt, vt ita dicatur: & huius conuenientiæ ratio patet ex duobus, primò ex ipſa communitate eius quod dicitur Spiritus ſanctus, Pater enim, & filius ſunt & ſpiritus, & ſanctus. Secundò ex propria ſignificatione, cum nomen Spiritus in rebus corporeis impulſionem, & otionem ſignificare videatur. Eſt autem proprium amoris, quod moueat, & impellat voluntatem amantis in amatum, & ſanctitas illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur: cùm ergo perſona diuina procedat per modum amoris, quo Deus amatur, conuenienter Spiritus ſanctus nominatur, qui Spiritus ſanctus neceſſariò procedit à Filio, quia ſi non eſſet à filio non diſtingueretur perſonaliter ab ipſo, cùm Perſonæ diuinæ non diſtinguantur ab inuicem per aliquid abſolutum, ſed ſolùm relationibus oppoſitis originis, ſecundùm eſſe principium, & à principio. Quare ſi Spiritus ſanctus non haberet huiuſmodi relationem originis à Filio, nō diſtingueretur ab eo perſonaliter, & ſic non eſſet Trinitas Perſonarum: procedit ergo Filius per modum intellectus vt Verbum, & Spiritus ſanctus per modum voluntatis vt amor, ſed neceſſe eſt, quòd amor à Verbo procedat, non enim aliquid amamus niſi ſecundùm quod mente apprehendimus. Vnde & ſecundùm hoc patet, Spiritum ſanctum procedere à Filio, quod etiam rerum ordo requirit, cùm nunquam inueniamus

Spiritus ſanctus procedit à Filio.

ueniamus

ueniamus plura ab vno procedere sine ordine, nisi in illis solùm, quæ materialiter differunt, in aliis autem semper est ordo. Cùm itaque à Patre procedunt Filius, & spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem, nec potest alius assignari, quã ordo naturæ, quo alius est ex alio, ergo Spiritus sanctus procedit à Filio, quia nullus dicit filium esse à Spiritu sancto. Et Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, cùm habeat Filius à patre quòd ab eo procedat; dictio enim Per, denotat medium habens à principali, quòd producat: vnde dici potest, quòd Pater spirat Spiritum sanctum per Filium. Et Pater, & Filius vnum principium sunt spiritus sancti, cùm vnũ sint in omnibus, in quibus non distinguuntur oppositione relatiua, sed in hoc non opponuntur relatiuè ad inuicem: quare sicut Pater, & Filius sunt vnus Deus propter vnitatem significatam per hoc nomen Deus, ita sunt vnum principium Spiritus sancti propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine Principium. q. 37.

Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium.

De Nomine Spiritus sancti, quod est Amor. Cap. 38.

Nomen amoris in diuinis potest & essentialiter & personaliter sumi: nam sicut Verbum est nomen Filij, ita amor Spiritus sancti, cùm duæ sint processiones, vna per modum intellectus, & alia per modum voluntatis, in qua non sunt ita propria nomina adinuenta propter penuriam vocabulorum: sed sicut ex hoc quòd quis intelligit, procedit aliquid, videlicet quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum, ita ex hoc, quòd quis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum est in amante. Et quia ex parte voluntatis non sunt inuenta vocabula quæ importent respectum impressionis, seu affectiõnis rei amatæ, quæ ponitur in amante ad suum principium, aut econuersò, præter Diligere, atque Amare, quæ propriè dicunt habitudinem amantis ad amatum: ideo inquantùm in amore importatur habitudo amantis ad amatum, essentialiter dicitur: sed ad exprimendam habitudinem eius rei, quæ procedit per modum amoris ad suum principium, & econuersò, ita quòd per amorem intelligatur amor procedens, sic amor est nomen Personæ Spiritus sancti. Et quia diligere

in

An Pater & Filius diligant se Spiritu sancto. In diuinis diligere dupliciter sumitur, essentialiter & notionaliter, primo modo Pater & Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua: secundo autem modo sic diligere nihil aliud est, quàm spirare amorem, sicut dicere est producere verbum, & florere est producere flores. Vnde sicut arbor dicitur florens floribus, ita Pater dicens Verbo vel Filio, se, & creaturam, & Pater, & Filius dicũtur diligere Spiritu sancto, vel amore procedente, & se, & nos. q. 38.

De Nomine Spiritus sancti, quod est Donum. Cap. 39.

Donum, est nomen personale, et propriũ Spiritus sancti. Diuinæ personæ competit esse donum, & dari, conuenit enim ei esse alicuius per originem, vt Filius est Patris, & haberi à creatura rationali, non tamen ex propria virtute, sed cùm Deo cõiungitur fit particeps ipsa creatura diuini Verbi, & procedentis amoris: vt possit liberè Deum verè cognoscere, & rectè amare. Dicitur ergo dari prout aliũde habemus, & secundùm quod personaliter datur, nomen est Spiritus sancti: nam donum id propriè est, quod datur sine intentione retributionis. Amor enim ratio est gratuitæ donationis, quia vult ei bonũ, & cùm spiritus sanctus procedat vt amor, habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur & diuiduntur membris Christi secundum Augustinum. Quasi sicut Filius dicitur Imago, cùm sit similitudo sui principij, ita Spiritus sanctus, quia à Patre procedit vt amor, dicitur propriè Donum, etiam quòd Filius detur. q. 39.

De Personis in comparatione ad Essentiam. Cap. 40.

In diuinis an idem sit essentia, quod persona. Deus est tres personæ esse v-nius essentiæ. Persona est idem realiter quod essentia in diuinis secundùm rem & tamen personæ realiter ab inuicem distinguuntur, quia persona significat relationem, prout subsistens est in diuina natura, sed relatio comparata ad essentiã, non differt re, sed ratione tantùm, comparata autem ad relationem oppositam habet virtute oppositionis realem distinctionem, & sic remanet vna essentia, & personæ multiplicantur. Diuina enim nominantur à nobis, non secundùm modum suum nobis impossibilem, secundùm modum in rebus creatis inuentum, & quia in sensibilibus natura alicuius speciei per materiam indiuiduatur, & sic se habet natura, vt forma,

forma, indiuiduum autem vt ſuppoſitum formæ, propter hoc etiam in diuinis quantùm ad modum ſignificãdi eſſentia ſignificatur vt forma trium Perſonarum,& cùm dicamus in creaturis formam eius eſſe cuius eſt forma, ita in diuinis multiplicatis Perſonis, non multiplicatur eſſentia, ſed vnam trium Perſonarum,& tres Perſonas vnius eſſentiæ, vt intelligantur iſti genitiui cõſtrui in deſignatione formæ. Et quia nominum eſſentialium, quædam ſignificant eſſentiam ſubſtantiuè, quædam verò adiectiuè, ſubſtantiua prædicantur de tribus Perſonis ſingulariter tantum,& non pluraliter, ad iectiua verò prædicantur de tribus perſonis in plurali: quia ſubſtantiua ſignificant per modum ſubſtantiæ aliquid, adiectiua verò modũ accidentis, quod inhæret ſubiecto: vnde in adiectiuis attenditur ſingularitas,& pluralitas ſecundùm ſuppoſita. Sic igitur dicuntur tres immenſi, tres æterni, tres omnipotentes, ſed ſubſtantiuè dicitur vnus creator, vnus immenſus,& ſimilia. Et hoc nomen Deus ex modo ſignificandi aliquando ſupponit pro perſona, vt cùm dicitur, Deus generat,& aliquando ſupponit pro eſſentia, vt cum dicitur, Deus creat, quia prædicatũ competit ſubiecto ratione formæ ſignificatæ, quæ eſt deitas. Et omnia abſtracta non poſſunt ſupponere pro perſonis: Deus enim & deitas diuerſos habent modos ſignificandi. Ad veritatem autem propoſitionum, oportet ſeruare & rem ſignificatam, & modum ſignificandi: ſed eſſentia non habet ex modo ſuæ ſignicationis vt ſupponat pro perſona,& ideo ea, quæ ſunt propria perſonarum, quibus abinuicem diſtinguuntur, non poſſunt eſſentiæ attribui, ſignificaretur enim quòd eſſet diſtinctio in diuina eſſentia, ſicut eſt diſtinctio in ſuppoſitis. Et quamuis nomina perſonalia & notionalia adiectiua non poſſunt prædicari de eſſentia, tamen ſubſtantiua poſſunt propter realem identitatem eſſentiæ & Perſonæ: diuina verò eſſentia non ſolùm eſt idem realiter cum vna Perſona, ſed cùm tribus, vnde & vna perſona & duæ,& tres poſſunt de eſſentia prædicari, vt ſi dicamus, Eſſentia eſt pater, Filius,& Spiritus ſanctus, & cùm hoc nomen Deus per ſe habeat, quod pro eſſentia ſupponat, ideo ſicut hęc eſt vera, Eſſentia eſt tres Perſonę, ita hęc eſt vera, Deus eſt tres perſonę. Et conueniens fuit ad manifeſtationem fidei eſſentialia appropriari perſonis, quia etſi Trinitas ſit indemonſtrabilis, eſt tamen notifica

An nomina eſſentialia prædicentur ſingulariter de tribus perſonis.

Nomina eſſentialia concreta poſſunt ſupponere pro perſona.

Nomina eſſentialia in abstracto nõ ſupponunt pro perſona.

Perſonæ poſſũt prædicari de nominibus eſſentialibus.

notificabilis per ea, quæ ſunt nobis magis nota, eſſentialia autem ſunt talia magis quàm perſonales proprietates, eſſentialia enim poſſunt ratione naturali cognoſci, non auté proprietates perſonales. Manifeſtantur igitur diuinæ Perſonæ dupliciter per eſſentialia attributa: vno modo per viam ſimilitudinis, prout ea, quę pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus, vt Verbum. Alio modo per modum diſſimilitudinis, vt potentia appropriatur Patri, quia patres apud nos ſolēt eſſe infirmi propter ſenectutem, ſed de Deo tale quid ſuſpicari non debemus, & quomodo à ſacris Doctoribus aſſignentur conuenienter eſſentialia attributa Perſonis ſecundum noſtrum modum intelligendi, laté redditur ratio de omnibus ab authore. q. 40.

De Perſonis in comparatione ad relationes, ſiue proprietates. Cap. 41.

Relatio idem eſt quod perſona.

PRoprietates ſunt perſonæ, & in Perſonis: nam de ratione formæ eſt, eſſe in eo cuius eſt forma ergo proprietates oportet eſſe in perſonis, vt quædam formæ perſonatũ in diuinis. Et ſicut eſſentiam eſſe in Deo dicimus, quę tamē eſt Deus, ita proprietates in Perſonis etiā ſunt Perſonæ: non enim in Deo eſt compoſitio ſubiecti, & accidētis, quia quidquid ipſi attribuitur eſt ſua eſſentia, & cùm in ipſo non ſit compoſitio formæ & materiæ, idem eſt concretũ, & abſtractum, vt deitas & Deus, & relatio idem eſt re, quod Perſona ſubſiſtens. Diſtinguuntúrque Perſonę per relationes magis quàm per originem, cùm origo non ſignificetur, vt aliquid intrinſecum, ſed vt via quædam à re vel ad rem, ſicut generatio: & quia in perſonis diuinis non eſt aliud intelligere quàm eſſentia, in qua omnes conueniunt, & relationes, per has adinuicem diſtingui neceſſe eſt. Sic autem relationes vel proprietates diſtinguũt, vel cōſtituunt hypoſtaſes vel perſonas, inquantùm ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes, nam paternitas eſt pater, & filiatio filius, ſed contra rationem originis eſt, quòd conſtituat hypoſtaſim vel perſonam, quia origo actiuè ſignificata, ſignificatur vt progrediens à Perſona ſubſiſtente, vnde præſupponit eam & origo paſſiuè ſignificata, vt natiuitas, ſignificatur vt via ad perſonam ſubſiſtentem, & nõdum vt eam conſtituens. Vnde priùs & principaliùs

Perſonæ per relationes diſtinguuntur.

cipaliùs per relationes secundum modum intelligendi distinguuntur personæ, & hypostases, quam per originem. Et cùm duplex fiat abstractio per intellectum, vna secundùm quod vniuersale abstrahitur à particulari, vt animal ab homine, alia verò secundum quod forma abstrahitur à materia, in abstractione, quæ fit secundum vniuersale & particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis diuinis Personis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare, sicut remota rationali differentia ab homine non remanet nisi illud vniuersale animal. Sed in abstractione quæ fit per formam à materia, remotis proprietatibus non personalibus remanet intellectus personarum, vt remoto per intellectum à patre quòd sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona patris. Remota vero proprietate personaliter per intellectum tollitur intellectus hypostasis. Cum igitur relatio sit, quæ distinguit, & constituit hypostases, sequitur quod remotis personalibus relationibus per intellectum, non remaneant hypostases. Et quia relationes in diuinis distinguunt & constituunt hypostases, origines passiuè significatæ, simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates Personarum præcedentiũ etiam personales, quia origo passiuè sumpta significatur vt via ad personam proprietate constitutam. Similiter & origo actiuè significat, prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis, sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relatiuam innominatam communem Patri & Filio. Proprietas verò personalis patris potest considerari dupliciter: vno modo vt est relatio, & sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio inquantùm huiusmodi fundatur super actum. Alio modo secundùm quod est constitutiua Personæ, & sic oportet, quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni. q. 41

An abstractis per intellectũ relationibus à personis remanent hypostases.

An actus notionales præintelligantur proprietatibus.

De Personis in comparatione ad actus notionales. Cap. 42.

Actus notionales attribuendi sunt diuinis Personis.

ACtus notionales attribuendi sunt diuinis personis, nã in ipsis secundum originem est distinctio: talis autem ordo-

ordo, his actibus conuenienter designatur. Et quia duplex ordo originis Deo potest attribui, vnus quidem secundùm quod progreditur ab eo creatura,&hoc commune est tribus Personis,vnde actiones,quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso pertinét ad essentiam: sed alius ordo secundum processionem personæ à persona attenditur in diuinis,& isti sunt actus notionales, designantes ordinem huius originis, & habitudinem adinuicem. Et quia aliquid fieri per volūtatem dupliciter dicitur, vno modo concomitanter,alio modo causaliter, seu principiatiuè. Primo modo Pater genuit Filium voluntate concomitante, sicut &voluntate est Deus. Secundo modo non sic genuit Filium,sed tali voluntate produxit creaturam:& ratio est,quia voluntas, & natura secundùm hoc differunt in causando, nam natura determinata est ad vnū, voluntas verò non. Forma enim, per quam agit voluntas, non est vna, sed plures, prout sunt plures formę intellectæ. Vnde principium eorum est voluntas, quæ sic vel aliter possunt, à quibus longè est natura diuina, quia Deus est per se necesse esse. Pater ergo genuit Filium non voluntate, sed natura, non tamen est naturalis necessitas cum defectu, sicut mors, & similia, in nobis,quia his caret Deus:talia enim cuncta creata sunt,qualia Deus esse voluit, Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis & Deus est. Et Filius non est genitus de nihilo,sed de substantia Patris, quia si de nihilo produceretur, se haberet vt artificiatum ad artificem,& sequeretur eum esse factum, & sic non esset propriè, & verè filius, cuius contrarium dicitur 1.Ioan.cap.vlti. Vt simus in vero Filio eius Iesu Christo. Est ergo Filius genitus & non factus: sed si qui ex nihilo à Deo filij Dei facti dicantur,hoc est secundùm assimilationē ad eum,qui verus Filius est, & naturalis, & vnigenitus: alij verò adoptiui dicuntur. Quare de substātia Patris est Filius, aliter tamen quàm filius hominis, quia pars substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti, sed diuina natura impatibilis est: vnde necesse est,quòd Pater generando filium non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam communicauerit, remanente distinctione solùm secundùm originem.Et in diuinis prout actus notionales ponuntur, necesse est ponere potentiam respectu talium actuum, cùm potentia nil aliud significet quàm principium actus,

Actus notionales non sunt voluntarij.

An actus notionales sint de aliquo.

In diuinis est potentia respectu actuū notionalium.

actus. Vnde cùm Patrem intelligimus, vt principium generationis & Patrem,& Filium spirationis, oportet patri attribuere potentiam generandi, & Patri & Filio potentiam spirandi,quia potentia generandi significat id, quo generans generat. Quare in omni generante oportet ponere potentiã generandi, & in spirante potentiam spirandi. Nec potentia generandi significat relationem in diuinis:nam diuinam essentiam principaliter significat, potentia enim propriè dicitur in quocunque agente,quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem,producit sibi simile,quantùm ad formam, qua agit:sicut homo genitus est similis generanti in humana natura,cuius virtute Pater potest generare,sed Filius Dei similatur Patri gignenti in natura diuina, quare natura diuina in patre est potentia generandi in ipso. Dicendum est ergo,quòd potentia generandi significat diuinam naturam in recto,& paternitatem in obliquo: nam quo generat pater est diuina natura,in qua sibi assimilatur Filius.

An potentia generandi significet relationẽ & non essentiam.

Et in diuinis est tantùm vnus Pater,vnus Filius, & vnus Spiritus sanctus,cuius ratio quadruplex assignari potest, prima quia relationes in diuinis,quæ non sunt aliud nisi diuinæ personæ,multiplicari non possunt sic,vt sint plures paternitates, vel filiationes:quia forma vnius speciei multiplicari non potest nisi secundùm materiam,quæ in diuinis locum non habet. Secunda ratio patet ex modo processionum, quia Deus omnia intelligit,& vult vno & simplici actu: quare non potest esse nisi vna persona procedens per modum Verbi,quæ est Filius,& vna per modum Amoris, qui Spiritus sanctus. Tertia ratio sumitur ex modo procedendi,quia Personæ ipsę procedũt naturaliter, natura autem determinatur ad vnum. Quarta ratio sumitur ex perfectione diuinarũ Personarum: nam ex hoc perfectus est Filius, quod tota filiatio diuina in eo continetur,& quod est tantum vnus filius.Similiter dicẽdum est de aliis Personis.q.42.

An actus notionalis ad plures Personas terminari possit.

De Aequalitate,& similitudine Diuinarum Personarum ad inuicem.

Cap. 43.

Aequalitas ponenda est in diuinis.

IN diuinis necesse est ponere æqualitatem,cùm in eis non sit aliquid maius,& minus: nam inæqualium non est vna

Persona procedens est coæter- na suo principio. quantitas numero, sed in diuinis quantitas non est aliud, quã essentia, vnde si non esset æqualitas, non esset vna essentia, & sic non essent tres Personæ, & vnus Deus, Filiúsque coæternus est Patri, quia non generat eum voluntate, sed natura, quæ ab æterno perfecta fuit, & actio, qua producit Filium non est successiua, cùm talis generatio non sit materialis, aut cum motu. Fuit ergo Filius, quando fuit Pater, & sic Spiritus sanctus, in agentibus enim naturalibus hoc contingit, vt aliquid sit posterius suo principio, quia non habet statim perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei aduenit post aliquod tempus, vt homo non statim potest generare, aduenit etiam ex parte actionis, vt non sit simul cum suo principio propter hoc quòd actio est successiua, quæ in Deo non cadit. Et in diuinis Personis est ordo naturæ, cùm semper ordo dicatur per comparationem ad principium secundùm singulas causas, in diuinis autem dicitur principiũ secundùm originem absque prioritate: qui ab Augustino vocatur ordo naturæ, nõ quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. Et quia Filius perfectè participat naturam Patris, in quo nullus est defectus, nec in generatione successio, aut transmutatio, prout in nobis est, qui de potentia eximus in actum, & per debitum incrementum ad æqualitatem perducimur, dicimus Filium æqualem magnitudine cum Patre, cùm magnitudo Dei perfectio naturæ eius sit, pater enim vt dans, Filius vt accipiens consideratur. Et Filius in Patre est, & è conuerso, secundùm essentiam, relationem, & originem, quæ tria in diuinis inueniuntur. Secundùm enim essentiam Pater est in Filio, & eam communicat Filio, non per aliquam suam transmutationem: vnde sequitur, quòd cùm essentia Patris sit in Filio, quòd in Filio sit Pater, & è conuerso. Secũdùm etiam relationes patet, quòd vnum oppositorum relatiuè est in altero secundum intellectum. Patet etiam secũdùm originem, quòd processio Verbi intelligibilis nõ est aliquid extrà, sed manet in dicente, & quod Verbo dicitur, in Verbo continetur, exitus enim iste Filij à Patre est secundùm modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. Competítque Filio æqualitas in potentia cùm plenè participet Patris naturam: videmus enim in creaturis quòd quantò aliquis habet perfectionem naturalem, tanto est maioris virtutis in agendo, vnde cùm Pater communicet essentiam,

In diuinis est ordo naturæ.

Filius æqualis cũ Patre secundum magnitudinem.

Filius est in Patre, & è conuersò.

Filius est æqualis Patri secundũ potentiam.

essentiam, & potentiam, & scientiam etiam communicat, quaest.43.

De Missione Diuinarum Personarum. Cap. 44.

MItti etiam conuenit diuinæ Personæ, nõ prout missio importat minorationem quandam à mittente, aut mutationem loci, quod incipiat esse vbi priùs non fuerat, sed prout importat processionem originis à mittente, & quẽdam nouum modum existendi, sicut dicitur Filius esse missus à Patre in mundum, secundùm quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, & tamen antè in mundo erat, vt dicitur Ioan. primo. Et missio & datio in diuinis, dicuntur tẽporaliter tantùm, sed generatio & spiratio solùm ab æterno: processio verò & exitus dicuntur in diuinis, & æternaliter, & tẽporaliter, nam Filius ab æterno processit, vt sit Deus: temporaliter autem vt etiam sit homo secundùm missionem visibilem, vel etiam vt sit in homine secundùm inuisibilem missionem. Mittuntur autem diuinæ Personæ secundùm quod nouo modo existunt in aliquo, & dantur, secundùm quod habentur ab aliquo per gratiam gratum facientem, quia etsi Deus per essentiam, potentiam, & præsentiam sit in omnibus rebus, speciali tamen quodam modo est in creatura rationali, in qua dicitur esse Deus, sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, cum cognoscendo, & amando ipsa creatura attingat ad Deum, sua operatione, ita vt dicatur Deus in ea habitare sicut in templo suo. Secundum ipsam ergo gratiam gratum facientem mittitur, & procedit temporaliter diuina Persona, & potestatem habemus liberè ea fruendi. Patri autem non conuenit mitti, etsi seipsum creaturæ communicet, quia missio de sui ratione importat processionem quandam ab alio, & originem in diuinis, non ergo conuenit ei mitti, sed tantum Filio & Spiritui sancto: nam ad eos spectat & inhabitare per gratiã & ab alio esse. Patri verò licet conueniat inhabitare per gratiam, nõ ei cõuenit esse ab alio, & per consequens nec mitti. Talisque missio inuisibilis fit ad omnes participes gratiæ, cũ duo hæc considerentur, inhabitatio gratiæ, & innouatio per gratiam, mittũtur enim diuinæ Personæ, cùm pro captu cuiusque per

Alicui Personæ diuinæ cõuenit mitti.

An missio sit æterna vel temporalis.

Missio diuinæ Personæ fit per gratiã gratum facientem.

Patri non conuenit mitti, sed Filio, & Spiritui sancto.

Missio inuisibilis fit ad omnes participes gratiæ.

gratiam cognoſcuntur atque percipiuntur,& ad beatos facta eſt miſsio inuiſibilis in ipſo principio beatitudinis. Poſtmodum verò fit miſsio non ſecundum intenſionem gratiæ, ſed ſecundum quod aliqua myſteria de nouo eis reuelātur, quod vſque ad diem iudicij durabit. Et quia connaturalis modus hominibus eſt, vt per viſibilia ad inuiſibilia ducantur, ideò inuiſibilia Dei per viſibilia oportuit eis manifeſtari: quare ſicut ſeipſum Deus,& proceſsiones æternas Perſonarum per creaturas viſibiles ſecundum aliqua indicia hominibus quodam modo monſtrauit, ita cōueniens fuit, vt inuiſibiles miſsiones Perſonarum ſecundum aliquas viſibiles creaturas manifeſtarentur. Sed Filius miſſus eſt viſibiliter in vnitate Perſonæ tanquàm ſanctificationis author. Spiritus verò ſanctus in quibuſdam creaturis tanquam ſanctificationis ſignum, vnde tā tùm durabat, quantùm illud officium peragebat. Et mittuntur diuinæ Perſonæ, ſecundum quod vna habet principium ab alia, ſi mittens deſignatur vt principium perſonæ, quæ mittitur. ſi verò perſona mittens intelligatur eſſe principium effectus, ſecundum quem attenditur miſsio, ſic tota Trinitas mittit perſonam miſſam. q. 44.

Spiritui ſancto cōueniebat viſibiliter mitti.

An diuina perſona mittatur, niſi ab ea, à qua procedit æternaliter.

De Prima Cauſa omnium entium,& de Proceſſione Creaturarum à Deo. Cap. 45.

Omne ens eſt creatum à Deo.

NEceſſe eſt omne, quod quocunq; modo eſt, eſſe à Deo: nam omne quod inuenitur in aliquo per participationem cauſatur ab eo, cui ineſt per eſſentiam. Sed eſſe inuenitur per participationem in omnibus aliis à Deo,& in ipſo per eſſentiam, ergo omnia ſunt cauſata à Deo: eſt enim Deus ſuum eſſe ſubſiſtens, quod non poteſt eſſe niſi vnum, vt probatum eſt ſuprà. q. 7. art. 1. Vnde Plato dixit, Ante omnem multitudinem neceſſe eſt ponere vnitatem.& Ariſto. Id quod eſt maximè ens,& maximè verum, eſt cauſa omnis entis, & omnis veritatis. ſicut quod eſt maximè calidum, omnis caliditatis. Et cùm ſit Deus cauſa rerum, non ſolùm eſt cauſa ſecundum quod ſunt talia per formas accidentales, & ſecundum quod ſunt hæc per formas ſubſtantiales, ſed etiam ſecundum omne illud, quod pertinet ad eſſe illorum quocunque modo: vnde oportet ponere etiā materiā primam creatā ab vniuerſali cauſa entium. Atque eſt cauſa exemplaris. Deus ad exem

Etiā materia prima eſt creata à Deo.

Deus eſt cauſa exemplaris.

adexemplũ artificis, qui mẽte concipit determinatã formã, quam sortitur effectus: nam rerum determinatio reduci oportet, sicut in primum principium, in diuinam sapientiam, in qua sunt omnium rerum rationes, quæ quidem licet multiplicentur secundùm respectum ad res, non tamen sunt aliud à diuina essentia. Quæ etiam est finis omnium rerum, cùm sit primum agens & perfectum, in quo nulla est indigẽtia, & in agendo nihil intendit acquirere, sed solùm communicare suam perfectionem, quæ est sua bonitas, quam quælibet creatura consequi intendit. Est enim omnis perfectio similitudo diuinæ perfectionis. q.45.

Deus est causa finalis omnium.

De Modo Emanationis rerum à Primo Principio. Cap.46.

CReare est ex nihilo aliquid facere: nam si cõsideratur emanatio totius entis vniuersalis à primo principio, impossibile est præsupponi aliquod ens huic emanationi. Quæ creatio ex nihilo nõ solũ est possibilis, sed necessaria, quia si aliquid præsupponeretur, sequeretur aliquid esse, quod à Deo non sit causatum, suprà autem probatum est, nihil esse quod Deus non produxerit. Ponitq; aliquid talis creatio in creato secundum relationẽ tantùm, cùm Deus creando producat res sine motu & mutatione tanquam causa vniuersalis, quod non contingit in causis particularibus: subtracto autem motu ab actione, & passione, nihil remanet nisi relatio. Quare creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, vt ad principium sui esse. Et quia creari est quoddam fieri, fieri autem ordinatur ad esse rei, creata propriè sunt subsistentia siue simplicia, siue composita sint, accidentia verò dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid coexistit, vt de coexistentia, & concreata dicuntur. Creatio autem est actio solius Dei, quia vniuersaliores effectus in vniuersaliores causas reducuntur, sed esse inter omnes defectus est vniuersalissimum: ergo producere esse absolutè pertinet ad Deum: & reprobatur opin. Magistri in 5. dist. 4. Sententiarum, quòd Deus potest communicare creaturæ potentiam creandi, vt creet per ministerium nõ propria authoritate, quod stare non potest, quia causa secũda instrumẽtalis nõ participat actionẽ causæ superioris, nisi

Creare est ex nihilo facere, & creatio est necessaria.

Creatio est aliquid in creatura.

Creari est proprium compositorum, & subsistentium.

Creatio est actio solius Dei.

prout per aliquid sibi proprium dispositiuè operatur ad effe-ctum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundũ illud, quod est sibi propriũ, frustrà adhiberetur ad agendũ: nã sic videmus quod securis scindẽdo lignũ, quod habet ex proprietate suæ formæ producit scamni formã, quæ est effectus proprius principalis agẽtis, illud autẽ quod est proprius effe-ctus Dei creatis est id, quod præsupponitur omnibus aliis videlicet esse absolutè. Quare nõ potest aliquid operari dispositiuè, & instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio nõ sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis, & maximè inconueniens est dicere de corpore, quod creet, cùm corpora non agant nisi tangendo, vel mouẽdo, & aliquid præexistens supponant, quod contra rationem creationis est. Et creare non est proprium alicuius Personæ, sed commune totius Trinitatis, quia creare est propriè causare esse rerum. Quare Deo conuenit secundum suum esse, quod est commune toti Trinitati: & diuinarum Personarũ processiones causa sunt creationis, cùm De' per intellectũ, & amorem ad aliquid relatum operatur, attribuitúrque Patri potentia, quæ in creatione manifestatur: Filio sapientia, per quam agens per intellectum operatur: Spiritui sancto bonitas, ad quem pertinet gubernatio deducens res ad debitos fines. Et in omnibus creaturis inuenitur per modum vestigij repræsentatio Trinitatis: nam omnis effectus repræsentat suam causam, sed diuersimodè, sed aliquis repræsentat solùm causalitatem causæ, non autem formam eius, vt fumus ignem, quæ repræsentatio vestigij dicitur, aliquis repræsentat causam quãtùm ad similitudinem formæ eius, vt statua Mercurij Mercurium, & hæc est repræsentatio imaginis. In creaturis ergo rationalibus, in quibus est volũtas, & intellectus, inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantùm inuenitur in eis Verbum conceptum, & Amor procedens, cùm sic attendantur processiones diuinarum Personarum, sed in omnibus creaturis inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigij, quælibet enim creatura habet suum esse, in quo subsistit, habet formã per quã determinatur ad speciem, & habet ordinem ad aliquid aliud. Prout ergo est substantia creata, representat causam, & principium, & sic demonstrat Patrẽ, qui non est ab alio, secũdum quod habet quandam formã, & speciem represen-

Creare pertinet ad Trinitatem.

In omnibus creaturis est vestigium Trinitatis.

tat Verbum,prout forma artificiati est ex conceptione artificis,& secundum quod habet ordinem repræsentat Spiritum sanctum prout est Amor,quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.Et creatio non admiscetur operibus naturæ,quia in operibus naturæ aliquid præsupponitur.Cùm ergo geri,& creari non conueniat propriè nisi rei subsistenti,vt suprà dictum est,formarum non est fieri neq; creari,sed cõcreta esse:quod enim fit propriè ab agente naturali est compositum,quod fit ex materia præexistente,& sic res exit in actum.q.46.

Creatio non admiscetur in operibus naturæ, & artis.

De Principio Durationis Rerum creatarum. Cap.47.

NIhil aliud à Deo fuit semper,quia intantũ res sunt,in quantùm Deus illas esse vult,nihil autem vult de necessitate nisi seipsum:igitur tunc mundus fuit,quãdo De⁹ voluit illum esse. nec rationes Arist. probãt simpliciter mũdũ fuisse semper, sed contradicunt rationibus Antiquorũ ponentium mundum incipere secundum quosdã modos in veritate impossibiles.Sed mũdum incepisse sola fide tenetur,non enim demõstrari potest nouitas ipsius nec ex parte eius,nec ex sua causa,quæ est Deus, & qui per voluntatẽ agit,& eius voluntas ratione inuestigari nõ potest, nisi circa ea quæ absolutè necesse est ipsum velle:quæ verò circa creaturas sunt, non sunt talia.Per reuelationem autem diuina voluntas manifestari potest,& talis est cõclusio ista.Et in principio creauit Deus cœlum & terram, tripliciter exponitur. Primò ad excludendum errorem ponentium tempus nõ habere principium.Secundò ad tollendum errorem ponẽtium duo principia,vnum bonorum & aliud malorum,vnde dicitur,In principio, id est in Filio,cùm principium exemplare Filio approprietur propter sapientiam.Tertiò ad tollendum errorem ponentium corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualib⁹,quatuor enim simul creata proponuntur,cœlum empireum,materia corporalis, quæ nomine Terræ intelligitur,tempus,& natura angelica.q.47.

Vniuersitas creaturarum non semper fuit.

Mundum incepisse fide tenetur.

An creatio rerum fuerit in principio temporis.

De Distinctione Rerum in communi. Cap.47.

DIstinctio,& multitudo rerũ est ex intẽtione primi agẽtis,qui est De⁹,ipse enim produxit res propter suã bonitatem cõmunicandam,quæ magis elucet in diuersi

Distinctio & multitudo rerum est à Deo.

tate creaturarum, cùm perfectè ab vna repræsentari non posſit, q̀ ea bonitas, quæ in Deo eſt ſimpliciter, & vniformiter multipliciter, & diuiſim in creaturis inueniatur, perfectiúſque repræſentetur in Vniuerſo quàm in quacunque creatura. Et inæqualitatis rerum cauſa eſt ſapientia Dei, ſicut eſt cauſa diſtinctionis: nam duplex diſtinctio inuenitur in rebus, vna formalis in his, quæ differunt ſpecie, alia materialis in his quæ differunt numero tantum, quæ materialis eſt propter formalem, ſed diſtinctio formalis ſemper requirit inæqualitatem, quia formæ rerum ſunt ſicut numeri, in quibus ſpecies variantur per additionem vel ſubtractionem vnitatis. Quare ſicut in rebus naturalibus gradatim ſunt ordinatæ ſpecies, & vna inuenitur perfectior altera, ita ad perfectionem Vniuerſi ſtatura eſt rerum inæqualitas. Et quia omnia quæ à Deo ſunt, adinuicem inter ſe, & ad ipſum Deum ordinata ſunt, ideo vnum eſſe mundum & omnia ad vnum pertinere neceſſe eſt, & qui plures eſſe poſuerunt, eos à caſu eſſe dicere coacti ſunt. q. 48.

Inæqualitas rerũ eſt à Deo ſicut diſtinctio.

Vnus mũdus eſt tantum.

De Diſtinctione Rerum in ſpeciali. Cap. 49.

Malũ eſt priuatio boni.

Malum quid ſit, ex ratione boni accipere oportet: eſt enim quædã abſentia boni. Nam bonum eſt omne id, quod appetibile eſt, & quia omnis natura appetit ſuũ eſſe, & ſuam perfectionem, neceſſe eſt dicere quod eſſe, & perfectio cuiuſque naturę habeat rationem bonitatis: vnde non poteſt eſſe quod malum ſignificet quoddam eſſe, aut quandam formã ſeu naturam. Et ſicut perfectio vniuerſi requirit inæqualitatem in rebus, vt impleantur omnes gradus bonitatis, ita vt quædam admittere poſſint ſuum eſſe ſicut corporalia & quædam non poſſint admittere vt corporalia, ſic etiam requirit, vt ſint quædam quæ deficere poſſint à bonitate, ad quod ſequitur ea interdum deficere, in quo conſiſtit ratio mali. Quare in rebus malũ inuenitur ſicut corruptio, quæ malum quoddam eſt. Quod malum in bono eſt ſicut in ſubiecto cum remotionem boni malum importet, ſed remotio boni negatiuè accepta, mali rationem non habet, quia ſic ea, quæ nullo modo ſunt, eſſent mala, & quælibet res eſſet mala ex hoc quod non habet bonum alterius: vnde

Malũ in rebus inuenitur ſicut corruptio.

Malũ eſt in bono, ſicut in ſubiecto.

de homo malus esset, quia non currit sicut ceruus. Malum ergo dicitur remotio boni priuatiuè accepta, sicut priuatio visus cæcitas dicitur, subiectum verò priuationis & forma est vnum & idem, scilicet ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subiectũ formæ substantialis, & priuationis oppositæ, siue sit ens in potentia secundùm quid, & in actu simpliciter, vt corpus diaphanũ, quod est subiectum tenebrarũ & lucis. Sed patet quòd forma, per quam aliquid est actu, perfectio quædam, & bonum quoddam est, & sic omne ens in potentia vt tale, bonum quoddam est, secundùm quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia: restat ergo, quòd subiectum mali est bonum. Et malum totaliter non potest consumere bonum: nam triplex est bonum, aliud vt forma seu habitus quod totaliter per suum oppositum tollitur, sicut lumen per tenebras: aliud est bonum vt subiectum, quod per malum nec tollitur, nec minuitur, vt substantia aeris non minuitur per tenebras: tertium est bonũ, vt habilitas subiecti ad actum, quod per malum diminuitur, sed non totaliter tollitur, cùm ista diminutio non sit capienda per subtractionem quantitatis, sed per remissionem, vt in qualitatibus & formis secundũ quod materia præparatur ad actum per intensas dispositiones, quæ quanto magis multiplicantur, tantò magis remittitur potentia ad actum, etsi in infinitum multiplicarentur contrariæ dispositiones, habilitas prædicta in infinitum diminueretur, sed non tolleretur manente radice, quæ est substantia subiecti. Sic in peccatis potest fieri additio, per quæ peccata magis minuitur habilitas gratiæ animæ ad gratiam, & tamen non tollitur habilitas ab anima prædicta, quia consequitur naturam ipsius. Malúmque diuiditur per pœnam & culpam, contingit enim malum esse per subtractioné form.æ vel alicuius partis, vt carere membro, quod pœna est & voluntati contrarium: alio modo malum est in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, & hoc habet rationem culpæ, cum aliquis deficit à perfecta actione, cuius Dominus est secundũ voluntatem. Quæ culpa plus habet de ratione mali quã pœna nõ solùm sensus, sed etiam damni, quia malus dicitur ex malo culpæ, & nõ ex malo pœnæ, cùm bonũ simpliciter consistat in actu, & bonum hominis consideratur in bono vsu rerum habitarum, & rebus vtimur

Malum non corrumpit totum bonum.

Malum diuiditur per panã & culpam.

Plus habet de ratione mali pœna, quam culpa.

mur per voluntatem: vnde bonus dicitur ex bona voluntate, & malus ex mala, quæ consistit in deordinato actu ipsius voluntatis. Pœna verò in priuatione alicuius eorũ, quibus vtitur voluntas. Secunda ratio est, quia Deus est author mali pœnæ, non autem mali culpæ, quia malum pœnæ priuat bonum creaturæ, sed malum culpæ opponitur bono increato, & sic habet plus de ratione mali quàm pœna. q. 50.

De Causa Mali. Cap. 51.

An bonũ possit esse causa mali.

MAlum cùm sit defectus boni, quod natum est habere, suam causam habet bonum, quia nihil potest esse causa, nisi inquantùm ens, sic bonũ, quod considerari potest ex omnibus causis: nam de materiali dictum est, quod bonũ est subiectum mali. Formalem causam nõ habet, cùm malum sit priuatio formæ, similiter nec finalem, cùm sit priuatio ordinis ad debitum finem, nec per modum agentis, nisi per accidens, cùm agens intendat inducere propriam formam, & non nocere oppositæ: & sic malum est deficiens à bono, cui per se agere competit, vnde nullam habet causam nisi bonum. Sed cùm duplex sit malum aliud actionis, quod ex defectu causatur agentis, & hoc non reducitur in Deum, in quo nullus est defectus, Aliud est malum rerum aliquarum, quod in Deum reducitur, tam in naturalibus, quàm in voluntariis, quia ordo Vniuersi requirit, quòd quædam sint, quæ deficere possint, & interdum deficiant, vnde causando bonum Vniuersi quasi per accidens, causat corruptiones aliquarum rerum: & quia ordo iustitiæ requirit vt peccata puniantur, est author Deus mali pœnæ, quam infert ratio culpæ. Nec datur vnum summũ malum, quod sit causa omnium malorum, vt summum bonum omniũ bonorum. Primò quia principium omnium bonorũ est per essentiam bonum; sed nihil potest esse per suam essentiã malum. Secundò non datur summum malum, idest integrũ, quod totum bonum con sumat, cum subtracto omni bono subtrahatur etiã ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertiò, quia malum nõ potest esse principium, cùm non possit esse causa nisi per accidens: & ratio erroris ponentium duo prncipia fuit, quia non considerarunt nisi causas particulares, & non vniuersalem, ad quam omnia vt ad vnum principium essendi reducuntur, cùm omnia in participatione esse conueniant. q. 51.

An Deus sit causa mali.

Non datur vnum summum malum, quod sit causa omnium malorum.

De Substantia Angelorum absolutè. Cap. 52.

ANgelum esse incorporeum probatur, quia perfectio Vniuersi cōsistit in assimilatione ad Deū, qui cum producat creaturā per intellectum, & voluntatē, & intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, necesse est dari ad perfectionem Vniuersi creaturam intellectualem, quam angelum vocamus, in quo erreauerunt Antiqui non distinguentes inter sensum & intellectum: vnde omne ens corpus esse existimarunt, cum sub sensu non cadat nisi corpus. Nec sunt compositi ex materia, & forma, vt voluit Auireb. quod vna sit materia corporalium, & spiritualium, quia si in vna parte materiæ recipitur forma spiritualis & corporalis, sic esset eadē res numero, quod est impossibile. Quare relinquitur aliam partem materiæ recipere formam spiritualē, & aliam recipere formam corporalem: sed non conuenit materiam diuidi in partes, nisi prout intelligitur sub quantitate, qua remota remanet substantia indiuisibilis. Vlteriùs patet substantiam intellectualem non habere aliquam materiā, quia operatio cuiuslibet rei est secundum modum substantiæ eius, sed intelligere est operatio omninò immaterialis, vnde res materiales, quæ sunt in nostro intellectu, simpliciori modo sunt, quàm in se ipsis: substantiæ verò angelicæ sunt supra nostrum intellectum, ita quod non potest attingere ad apprehendendum eas, vt sunt in se ipsis, sed secundum modum suum, prout apprehendit res compositas, & sic etiam apprehendit & Deum. Et sunt angeli in magno numero excedentes numerum materialem, in multitudine, quia perfectio Vniuersi est illa, quæ in rerum creatione à Deo intenditur. Vnde quanto aliqua sunt magis perfecta, tantò in maiori excessu à Deo sunt creata. Et sicut in corporeis attenditur excessus secundùm magnitudinem, ita in incorporeis secundùm multitudinem: & sicut corpora cœlestia excedunt alia incomparabiliter, ita angeli secundum multitudinem excedunt substantias materiales. Differúntque specie, quia cùm non sint compositi ex materia & forma, nō est possibile, quòd sint in eadē specie: nam ea, quæ conueniunt specie, & differunt numero, in forma conueniunt, sed materialiter distinguuntur. Cùm ergo non sint cōpositi ex materia & forma, sequitur impossibile esse duos angelos

Angelus est omnino incorporeus.

Angelus non est cōpositus ex materia & forma.

Angeli sunt in magno numero.

Angeli differunt specie.

angelos esse vnius speciei. Et per naturam sunt incorruptibiles: nam quod corrumpitur est quòd eius forma separatur à materia, sed angeli sunt formæ subsistentes, & omninò immateriales, ergo in eis non cadit corruptio. q. 51.

Angeli sunt incorruptibiles.

De Comparatione Angelorum ad Corpora. Cap. 52.

Angeli nō habent corpora naturaliter vnita.

Angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita, quia dantur aliquæ substantiæ intellectuales separatæ à corporibus, quæ inquantùm sunt intellectuales, non conuenit eis vniri corporibus, cùm intelligere non sit actus corporis, aut virtutis corporeæ, oportet enim in quolibet genere, in quo inuenitur imperfectum præexistere perfectum. Cùm itaque anima humana in potentia existens in genere substantiarum intellectualium acquirat per sensus corporeos à sensibilibus rebus scientiam, restat aliquas esse substantias intellectuales non vnitas corporibus quæ non ita acquirunt, quas Angelos dicimus. Qui angeli corpora assumunt nō visione imaginaria, vt aliqui dicebant, sed vt ab aliis verè videantur secundùm quod Scriptura dicit: quæ corpora ex aere condensata repræsentant eorum proprietates ad nostram vtilitatem, cum expectent nos socios diuinitate fruituros. In tali autem corpore nullum opus vitæ exercent absolutè loquendo, quia opera vitæ propriè habent qui vitam possident, quæ est potentiale principium talis actionis, exercent tamē quasdam actiones, quæ sine potentiis animæ fieri possunt, vt est somnus, motus, & similes. q. 52.

Angeli assumunt corpora, sed non exercent opera vitæ.

De Comparatione Angelorum ad locum. Cap. 53.

An Angelus sit in loco.

Angelus dicitur esse in loco æquiuocè à corpore: quia corpus est in loco secundùm contactū dimensiuæ quātitatis, angeli verò per applicationē virtutis, vnde non commensurantur loco, nec situm habent in continuo. Substantia enim incorporea magis dicitur continere, quàm contineatur, vt anima est in corpore sicut continens, & non tanquam contenta. Per applicationem ergo virtutis ad aliquem locum qualitercunque dicitur esse angelus in loco

corpore, & non continetur loco. Qui angelus non est vbique, sed in vno loco particulari, cum sit finitæ virtutis. Deus autem in omni est loco, quia est infinitæ virtutis, & Vniuersum comparatur ad suam vniuersalem virtutem, sicut vnum aliquid. Nec oportet, quòd si angelus mouet cœlum sit vbique, quia virtus eius non applicatur nisi ad id, quod primò ab ipso mouetur, id est ad Oriens. Diuersimode ergo conuenit esse in loco corpori, angelis, & Deo. Nam corpus est in loco circunscriptiue, quia commensuratur loco. Angelus non circunscriptiue, sed diffinitiuè, quia ita est in vno loco quòd non est in alio. Deus autem nec circunscriptiuè, neque diffinitiuè, quia est vbique. Nec duo angeli simul sunt in eodem loco, sicut non possunt esse simul duæ causæ totales & immediatæ eiusdem effectus: nec obstat exemplum de pluribus trahentibus nauem, cum isti non sint vnus perfectus motor sed plures per se insufficientes, aggregantes omnes eorũ virtutes ad vnum motum faciendum, angelus vero est in loco per modum continentis perfecti. q. 53.

Angelus non potest esse in pluribus locis.

Plures angeli non possunt esse simul in eodem loco.

De Motu locali Angelorum. Cap. 54.

Angelus localiter moueri potest, diuersimodè tamen à corpore, quod est in loco, vt contentum, & commensuratum, & ex eius continuitate est continuitas motus. Angelus verò est vt continens locum, & non cõmensuratus, sed in loco secundùm contactum virtutis, vnde talis motus in loco nil aliud est, quàm diuersi cõtactus diuersorum locorum successiuè & non simul, quia non potest esse angelus simul in pluribus locis, nec est necessarium tales contactus esse continuos: nam potest angelus dimittere successiuè locum diuisibilem, in quo prius erat, & sic motus erit continuus, & potest etiam totum locum simul dimittere, & toti loco alteri simul se applicare, & sic motus eius non erit continuus. Si ergo motus angeli sit continuus, non potest moueri de vno extremo in alterum quin transeat per medium, vt probatur 6. Physicorum. Si verò motus angeli non sit continuus, possibile est, quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud non pertransito medio, quod impossibile est corpori, quia mensuratur, & continetur sub loco: sed substan-

An angelus localiter moueatur.

An angelus transeat per medium.

substancia angeli non est subdita loco vt contenta, imò superior eo vt continens, vnde in potestate eius est applicare se loco, prout vult vel per medium vel sine medio. Motus tamen angeli de necessitate est in tempore, quia vbi sunt plura nunc, ibi de necessitate est tempus, cùm nihil aliud sit tempus quàm numeratio prioris, & posterioris, in tempore quidem continuo si motus eius sit continuus, & in non continuo, si motus sit non continuus, prout vtroque modo contingit esse motum angeli. Sed istud tempus non est idem cum tempore, quod mensurat motum cœli, & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cæli, cùm motus angeli non dependeat ex motu cœli. q. 54.

Motus angeli est tẽpore.

De cognitione Angeli. Cap. 55.

NVllius creaturæ actio, aut intelligere, potest eius esse substantia: nam sicut esse est substantiæ actualitas, ita actio est actualitas propriæ virtutis. Sed quod nõ est actus purus, non potest esse sua actualitas, cùm potẽtia repugnet actualitati: vnde in Deo solùm substantia est suũ esse, & agere, sicut & intelligere suum esse subsistens, quod naturæ angelicæ repugnat, non enim substantia eius distigueretur à substantia Dei, neque à substantia alterius angeli, nec esset gradus perfectior alio in intelligendo, cùm hoc contingat ex diuersa participatione ipsius intelligere. Nec angelorum intelligere est eorum esse, cùm duplex sit genus actionum, aliæ immanentium, vt sentire, velle, & intelligere: aliæ transeuntium, vt secare, & vrere: & actiones transeuntes non possunt esse ipsum esse agentis, quia esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente: nec actiones immanentes, quia aut sunt simpliciter infinitæ, vt velle & intelligere, aut secundùm quid, vt sentire, esse tamen cuiusq; rei est finitum, & determinatum ad certum genus, & certam speciem rei cuius est, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum omnia comprehendẽs. Solùm ergo in Deo suum intelligere est suum esse, & suum velle. Nec in ipso angelo, aut alia creatura virtus, seu operatio est eius essentia, quia secundùm diuersitatẽ actuum est diuersitas potentiarum, operatio verò & esse sunt diuersi actus, quorum propriæ potentiæ sunt substantia, & vis operatiua, & cum in angelo

Intelligere angeli non est de eius substantia.

Intelligere angeli non est eius esse.

Potentia intellectiua angeli non est essentia.

angelo non ſit idem eſſe &intelligere (vt dictum eſt) ſequitur,quòd eſſentia angeli , non eſt eius potentia intellectiua, nec eſſentia alterius creaturæ ,)eſt eius operatio , aut potentia, Et in angelis nec eſt intellectus agens , ſeu poſſibilis niſi æquiuocè : nam poſſibilis ponitur in nobis , qui non ſemper intelligimus,vnde eſt aliqua potentia,quæ reducitur in actu. Intellectus verò agens ponitur, vt ſit aliqua virtus, quæ res materiales faciat intelligibiles , ſed talis neceſſitas deeſt in angelis,qui nunquam ſunt in potentia eorum,quæ naturaliter intelligunt , & intelligibilia eorum ſemper ſunt in actu, intelligunt enim primò,& principaliter res immateriales.Et ſi in nobis ſunt quædam potentiæ,quarum operationes exercentur per organa corporea in partibus corporis , vt viſus in oculo,& auditus in aure, ſunt etiam aliæ potentiæ ,quarum actus per talia organa non exercentur , vt velle & intelligere : cúmque angeli non habeant corpora naturaliter vnita, eis tantùm competit voluntas & intellectus , conueníetque etiam ordini Vniuerſi , vt ſuprema creatura ſit totaliter intellectiua, & non ſecundùm partem , vt anima noſtra. Vnde angeli intellectus dicuntur. q.55.

In angelis non eſt intellectus agẽs, & poſſibilis.

In angelis eſt cognitio intellectiua ſola.

De Medio Cognitionis Angelicæ. *Cap.56.*

ESſentia angeli cùm ſit determinata ad genus &ſpecies, id eſt limitatam habeat perfectionem,non omnia in ſe comprehendit:hoc enim eſt proprium eſſentiæ diuinę, quæ cũ ſit infinita ſimpliciter, omnia in ſe continet, & ideo ſolus Deus omnia per ſuam eſſentiam cognoſcit.Oportet igitur intellectum angeli aliquibus ſpeciebus perfici ad res cognoſcendas.Sed ſpecies iſtæ,per quas intelligũt à rebus non accipiunt, imò eis connaturales ſunt:nam ſicut diſtinctio, & ordo corporalium habet , vt corpora inferiora ſint in potentia ad perfectiones ſuas,& ſucceſſiuè acquirant , ſuprema tamen corpora cœleſtia congenitas habent ſuas perfectiones, & totaliter completa per formam,& ideo incorruptibilia.Similiter& inferiores ſubſtantiæ intellectiuæ,videlicet animæ humanæ , habent potentiam intellectiuam non completam naturaliter , ſed ſucceſſiuè complentur in eis, per hoc quod accipiunt ſpecies intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiua in angelis completa eſt per ſpecies intelligibiles con-

Angeli non cognoſcunt per ſuam ſubſtantiam

Angeli non accipiunt ſpecies à rebus.

naturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoscere possunt, quod etiam patet ex ipso modo essendi: nam animæ nostræ habent naturalem modum existendi in corpore, & per corpora suam perfectionem intelligibilem cõsequuntur, angeli verò in esse intelligibili subsistentes, & totaliter à corporibus absoluti suam perfectionem intelligibilem per inditas species ab actore naturæ. Qui angeli quantò sunt superiores, tantò per species vniuersaliores intelligunt, & sic similiores sunt Deo in perfectiõe intelligibili, & modo eius, qui omnia per vnum intelligit, id est per suam essentiã, quæ plenitudo intelligibilis in creaturis intelligibilibus inferiori modo, & minùs simpliciter inuenitur. Vnde ea, quæ Deus per vnũ cognoscit, inferiores intellectus cognoscũt per multa, & tantò amplius per plura, quantò inferior fuerit intellectus; quod patet in nobis, nam sunt aliqui, qui ex debilitate intellectus non capiunt veritatem, nisi particulatim per singula explicetur, alij, qui sunt fortioris intellectus ex paucis multa capere possunt. q. 56.

Superiores angeli intelligunt per species magis vniuersales.

De Cognitione Angelorum ex parte rerum immaterialium. Cap. 57.

Angelus cognoscit seipsum.

ANgelus se ipsum intelligit per suam substantiam: nã actiones transeuntes separatæ sunt, immanentes verò vnitæ agenti. Vnde species quæ semper sunt in actu sine aliqua mutatione, aut receptione ab habente cognoscũtur. Cum igitur angelus sit immaterialis, & quædã forma subsistens, & per hoc actu intelligibilis, sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia se ipsum intelligat. Et quilibet angelus aliũ intelligit: nam ita res à Deo productæ sunt, non solùm in esse naturali, sed etiam in esse intelligibili in mentibus angelorum, quod in vnoquoq; angelo sunt rationes omnium, tam corporalium, quàm spiritualium, per quas potest intelligere: vnde vnicuique angelo est impressa ratio suæ speciei, secundùm esse naturale, & intellectuale simul, ita scilicet, quòd in natura suæ speciei subsisteret, & per eam se intelligeret, aliarum verò naturarum, tam spiritualium, quàm corporalium rationes sunt ei impressæ, secundùm esse intellectuale tantum, vt per huiusmodi species impressas, tam

Vnus angelus aliũ cognoscit.

tam corporales,quàm spirituales creaturas cognosceret. Et quia tripliciter aliquid cognoscitur.primò per essentiā suam in cognoscente existentem, prout angelus noscit se ipsum,& oculus videt lucem, & huic visioni assimilatur Dei visio per essentiam, quæ impossibilis est omni menti creatæ per naturalia sua,quia incomprehensibilis est Deus.Secundò cognoscitur aliquid per propriam similitudinem, prout videmus parietem per speciem eius in oculo existentem: & sic angeli naturali virtute cognoscunt Deum,quia ipsa eorum essentia est quædam similitudo diuinę naturę,cùm sit simplex, & intellectualis essentia.Tertiò aliquid cognoscitur non per propriam speciem, sed per speciem aliunde acceptam, vbi quædam similitudo rei cognitæ resultat,& sic nos in hoc statu Deum videmus per visibilia,quod secundùm Apostolum est videre in ænigmate. Naturalis ergo cognitio angeli de Deo inter istos tres modos est media,magis tamen vicina vltimæ cognitioni,eò quòd angelica natura,non est perfecta similitudo diuinæ essentiæ, vnde non perfectè eam repræsentat,q.57.

An angeli Deum cognoscere possint per sua naturalia.

1

De Cognitione Angelorum quantum ad res materiales. Cap. 38.

ANgeli cognoscunt res materiales secundùm esse per intelligibiles species in eis existentes: hoc enim habet ordo Vniuersi,vt superiora cōtineant eminentiori quodam modo per quandam totalitatem & simplicitatem,quod in inferioribus multipliciter,partialiter,& deficienter inuenitur:quia omne quod est in aliquo per modum eius est,in quo est.Ipsi verò sunt immateriales & Deo propinquiores: ergo sicut Deus per suam essentiam materialia noscit, ita angeli per suas species intelligibiles. Et cùm sint administratorij spiritus,& etiam motores orbium cœlestium,secundùm intellectum,& voluntatem singularia cognoscunt, nō in causis vniuersalibus, quia sic non esset cognoscere singulare vt singulare est, sed sicut homo diuersis potentiis cognoscit vniuersalia intellectu, & singularia sensu, ita angelus. Nam superior vna virtute intellectiua vtraque cognoscit per effluxum à Deo, vt sint in cognitione angelica, & quæ pertinent ad naturam vniuersalem, & quæ sunt indiuiduationis princi-

Angeli res materiales cognoscunt.

Angelus cognoscit singularia.

pia. Vnde angeli per species à Deo inditas cognoscũt res non solùm quantùm ad naturam vniuersalem, sed etiam secundùm earum singularitatem, inquantùm sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius vnicæ & simplicis essentiæ. Sic futura, quæ necessariò proueniunt ex suis causis cognoscunt, vt Cras sol orietur: & futura, quæ sic proueniunt, vt in pluribus, non per certitudinem, sed coniecturaliter cognoscuntur, angelus cognoscit magis quàm homines, quia perfectiùs, & vniuersaliùs penetrant. Quæ verò proueniunt ex suis causis, vt in paucioribus sicut casualia, & fortuita sunt eis penitùs ignota, futura autem in seipsis est solius Dei cognoscere, qui omnia videt in sua æternitate sicut præsentia, à qua deficit angelus, & homo. Et cogitationes cordium in suo effectu non solùm angeli, sed & homines possunt cognoscere per immutationem vultus, & corporis dispositiones, sed secundum quod sunt in se ipsis in voluntate & intellectu à Deo solùm cognoscuntur, cùm voluntas soli Deo subiaceat, qui solus potest in ea operari, vt primum obiectũ, & eius vltimus finis. Cúmque in angelis duplex sit cognitio, vna naturalis secundum quam per essentiam, & species innatas intelligunt, & per ista non cognoscunt mysteria gratiæ, quia si vnus angelus non potest intelligere cognitiones alterius ex voluntate eius dependentes, multò minus potest cognoscere, quæ ex sola Dei volũtate dependẽt. Alia est cognitio, quæ facit nos beatos, qua vident Verbum, & res in Verbo, & hac visione mysteria cognoscunt, nõ tamẽ omnia nec ęqualiter, sed secundùm quod Deus voluerit ea reuelare, aliqua, videlicet in principio creationis, aliqua posteà, mysteriũ tamen Incarnationis in generali omnibus in principio beatitudinis, in speciali non omnibus, sed successiuè est propalatum. q. 58.

An angeli cognoscant futura.

An angeli cognoscant cogitationes cordiũ.

An angeli cognoscant mysteria gratiæ.

De Modo Cognitionis Angelicæ. Cap. 59.

An intellectus angeli sit quandoque in potentia.

DVobus modis intellectus dicitur in potentia: vno modo antequam habeat habitum sciẽtiæ, alio modo post habitũ scientiæ, nõ tamen est actu considerans. Primo modo respectu naturalis cognitionis angeli nunquam sunt in potentia, cùm semper mentes eorum completæ sint per species connaturales eis, sicut corpora cœlestia nõ habent potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum, sed ad ea,

quæ diuinitùs reuelantur, nil prohibet intellectus eorum esse in potentia. Secundo modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea, quæ naturaliter cognoscit, quia non omnia quæ intelligit, semper actu considerat, ea tamen, quæ in Verbo vident, semper habent in actu, quia in hoc consistit eorum beatitudo, quæ in actu est. Qui angeli in Verbo omnia simul cognoscunt, cùm talis cognitio sit per vnam speciem, id est diuinam essentiam: nam vnius operationis vnum est obiectum, sicut vnius motus vnus est terminus, ea igitur cognitione qua cognoscunt res per Verbum omnia cognoscunt vna intelligibili specie, quæ est essentia diuina, naturali autem cognitione omnia ea simul intelligunt, quæ per vnam speciem repræsentantur, quæ verò per diuersas species innatas, non possunt simul cognoscere. Et sicut corpora cœlestia à terrenis differunt, quia cœlestia ex sua natura suā habent perfectionem, terrena autem per motum & mutationem, ita angeli cùm sint superiores intelligentiæ contemplationem veritatis statim completè absque discursu naturaliter habent, animæ verò nostræ per discursum perfectionem suam recipiunt: vnde angeli intellectuales, animæ autem nostræ rationales dicuntur. Quare sicut noster intellectus si in ipso principio videret virtutem conclusionis nunquam intelligeret discurrendo, ita si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam, quæ possunt attribui subiecto, vel ab eo remoueri, nunquam intelligeret componendo, vel diuidendo, sed solum intelligendo quod quid est, sed quia ex debilitate nostri intellectus hoc non potest in prima apprehensione alicuius apprehensi, ideo componit & diuidit, quod non cadit in angelo propter perfectum intellectuale lumen. Vnde sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo, & diuidēdo, quamuis intelligat compositionē, & diuisionem enuntiationū, sicut & ratiocinationē syllogismorū. Nec potest in intellectu angelico per se esse falsitas: quia intellectus in prima operatione semper est verus, sed intellectus angelicus semper intelligit per modū primę operationis, in nobis verò accidit deceptio, & falsitas per accidens, intelligēdo quod quid est secundum rationem alicuius cōpositionis inconuenientis, vel cùm capimus diffinitionē vnius rei, vt diffinitionē alterius: quod quidem in angelis nō potest accidere, qui non cōponendo, & di-

An angeli simul plura possint intelligere.

Angeli cognoscunt sine discursu.

An angeli intelligant componendo, & diuidendo.

An possit esse falsitas in intellectu angeli.

uidendo ficut in nobis contingit, fed per quod quid eft rei, cognofcunt enuntiationes ad illã rem pertinentes. Patet autem quod quidditas rei poteft effe principiũ cognofcẽdi refpectu eorum, quæ naturaliter conueniunt rei, vel ab ea remouentur, fed non eorum, quæ à fupernaturali Dei ordinatione dependent. In angelis ergo bonis, qui rectã habent voluntatem, cũm de fupernaturalibus iudicent, falua Dei ordinatione, non poteft effe error, aut falfitas. Dæmones verò per voluntatem peruerfam difcedentes à diuina fapiẽtia etfi in his, quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiantur, fecùs eis euenit in fupernaturalibus. Et in angelis duplex eft cognitio, alia matutina, qua refpiciunt res in Verbo, alia vefpertina, fecundum quod cognofcunt in propria natura non accepta ab ipfa re, fed per fpecies ipfis innatas. Nec obftat, quòd vna fit perfectior altera, & ita debeant inuicem euacuari, cùm duæ operationes poffunt fimul effe vnius potentiæ, vt voluntas fimul vult finem, & ea quæ funt ad finem, & intellectus fimul intelligit conclufiones, & principia per ipfa principia, quando fcientiam iam acquifiuit. q. 59.

In angelis eft cognitio matutina, & vefpertina.

De Voluntate Angelorum. *Cap.* 60.

OMnia fuo modo inclinantur in bonum, diuerfimodè tamen: nam quædam inclinantur per folam naturam fine cognitione, vt plantæ, & inanimata: & in eis naturalis dicitur appetitus. Quædam cum aliqua cognitione, ita vt aliquid bonum particulare cognofcant, ficut fenfus cognofcit dulce, & album, & fimilia: & inclinatio fequens hanc cognitionem, appetitus fenfitiuus dicitur. Quædam verò inclinantur in bonum cum cognitione, qua cognofcunt ipfam rationem boni, quod proprium eft intellectus, & inclinatio ifta voluntas appellatur, & quia angeli per intellectum cognofcunt vniuerfalem rationem boni, in eis dicitur effe voluntas quæ ab effentia differt: nam non eft de effentia rei quicquid fe extendit ad id, quod eft extra rem, fed voluntas angeli extẽdit fe ad voleudũ bonum infinitum, quod eft extra fe: ergo folius Dei effentia, in qua totaliter bonum continetur, & nihil vult extra fe nifi ratione fuæ bonitatis, eft fua voluntas, quod in creaturis effe nõ poteft. Infuper alterius virtutis eft, vt intellectus habeat in fe, quod eft extra fe, & ꝑ ipfum perficiatur.

In angelis eft voluntas.

In angelis differt voluntas ab effentia.

ciatur : voluntas verò tēdit in illud , diuerſè autem virtutes ſunt habere,& tendere in aliud. Ergo diuerſæ ſunt potentiæ in creaturis. Et cùm triplex ſit ordo agentium, videlicet naturalium ſine arbitrio, ſenſibilium cum arbitrio ſine libertate, & habentium intellectum cum arbitrio , & libertate, angeli ergo habentes excellentiorem intellectum , quam homo , eodem modo liberum habent arbitrium , ex eo enim quod apprehendunt vniuerſalem rationem boni & iudicāt, liberum habent arbitrium. Sed angeli intellectiuum tantum habent appetitum , ideo non eſt in eis concupiſcibilis & iraſcibilis , quia potentiæ diſtinguuntur per formalem rationē obiecti : obiectum autem voluntatis eſt bonum ſecundum communem boni rationem , vnde in parte intellectiua appetitus non diſtinguitur ſecundum diſtinctionem aliquorū bonorum particularium , ſicut appetitus ſenſitiuus, qui non eſt in angelis , in quibus ſi aliquando actus ad talem potentiam pertinentes dicuntur diuerſimodè declarantur tanquā metaphoricè dicta : nam amor , & gaudium competunt eis non prout ſunt paſſiones, ſed vt ſimplices volūtatis effectus, & ſic de ſimilibus. q.60.

In angelis eſt liberum arbitrium.

In angelis non eſt iraſcibilis & concupiſcibilis.

De Amore ſeu Dilectione Angeli. Cap.61.

IN angelis eſt amor naturalis, quia conuenit omni naturæ, vt aliquam habeat inclinationem, quę appetitus naturalis, vel amor dicitur, diuerſimodéque inuenitur iſta inclinatio in diuerſis naturis ſecundum modum earum : vnde in natura intellectuali inuenitur naturalis inclinatio ſecundum voluntatem , in natura ſenſitiua ſecundum appetitum ſenſitiuum , in natura verò carente cognitione ſecundum ſolum ordinem naturæ in aliquid. Et in angelis alia eſt dilectio naturalis, & alia electiua: naturalis enim eſt boni quod vult vt finem , nam talis dicitur dilectio naturalis: electiua autē eſt quæ ab hac deriuatur, videlicet boni, quod propter finē diligitur. Vnde angelus & homo naturaliter appetunt ſuum bonum, & perfectionem, & aliquod bonum per electionē optāt. Et naturali dilectione vnus aliū diligit, prout cū eo cōuenit in natura, inquātùm verò cōuenit in aliquibus aliis, vel differt ab eo ſecūdū quædā talia nō diligit naturali dilectione: nam vnumquodque diligit id quod eſt ſibi vnitum naturali

In angelis eſt amor naturalis.

In angelis eſt dilectio electiua.

Angelus naturali dilectione diligit alium ſicut ſeipſum.

dilectione, vt videtur in carentibus cognitione, ignis enim naturalem habet inclinationem, vt communicet alteri suam formã quod est bonum eius. Inquantùm verò angelus conuenit cũ alio in aliquibus aliis, vel differt secundum quædã talia non diligit alium naturali dilectione. Et angelus atque omnis creatura plus Deum diligit quã seipsam, cùm Deus sit vniuersale bonũ, & vnũquodq; hoc habet in naturalibus, vt inquantùm alterius est, principalius inclinetur in id cuius est, quàm in seipsum. Pars enim exponit se naturaliter ad conseruationem totius corporis. & quia ratio imitatur naturam, hoc etiam videmus in Politicis, quòd bonus ciuis exponit se periculo mortis pro conseruatione ciuitatis. q. 51.

Angelus naturali dilectione plus diligit Deum quàm seipsum.

De Productione Angelorum in esse naturæ. Cap. 62.

Angeli habent causam sui esse.

ANgeli, & omne id, quod est præter Deũ factũ est. Solus enim Deus est suũ esse, in aliis verò differt essentia ab esse rei, vnde per participationẽ sunt: quod autẽ est per participationẽ, causatur ab eo, quod est per essentiã, sicut igni tum causatur ab igne, & in descriptione Creationis prætermisit Moses angelos, ne Iudæi ad idololatriam procliues in eam caderent, intelligentes aliquam substantiam esse supra omnem corpoream, compræhenduntur autem sub luce vel cœlo secundum Augustinũ. Et solus Pater, Filius, & Spiritus sanctus sunt ab æterno, non angeli, quos etsi per suum esse produxit, non excluditur quin per voluntatem, cum voluntas non se habeat de necessitate ad productionem. Creauit ergo eos cùm voluit. Qui angeli, & si sancti Græci Doctores tenuerint quòd ante mundi creationẽ producti fuerint, probabilior est Latinorum sententia, quòd simul cum creatura corporea fuerint creati, cùm sint pars vniuersi, & nulla pars à suo toto separata, est perfecta: habéntque angeli ordinem ad alias creaturas. At Dei perfecta sunt opera, vnde probabilius est quòd simul cum creatura corporea eos creauerit. Conueniénsque fuit creasse illos in cœlo empireo tanquam in supremo corpore, non quasi dependentes à corporę secũdum suum esse, vel suum fieri, sed ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, cùm toti naturæ corporeæ præsideant. q. 62.

Angeli non sunt ab æterno.

Angeli creati sunt cum mundo corporeo.

Angeli creati sunt in cœlo empireo.

De Perfectione Angelorum in esse gratiæ, & gloriæ. Cap. 63.

ANgelus creatus fuit beatus beatitudine naturali, quia perfectiones naturales statim acquisiuit, & nō per motum discursiuum sicut nobis accidit, & per naturalē cognitionem cognoscit Deum per eius similitudinē in sua natura relucentem: & hoc contemplari, fœlicitatē vocat Arist. sed vltimam beatitudinem, quæ supernaturalis est, & angeli facultatem excedit non statim habuit, non enim est hæc aliquid naturæ, sed naturæ finis. Quare gratia indiguerunt, vt ad Deum conuerterentur, cùm voluntas fieri nō possit in id quod est supra suam facultatem nisi sit adiuta. Vltima autē beatitudo est talis, cuius exemplum patet in calore, qui naturalem habet potentiam ad calefaciendum, & alium calorē generandum, non tamen carnem generat, nisi secundū quòd mouetur ab anima nutritiua: sic ergo angelus in illam beatitudinem conuerti non potuit, nisi per auxilium gratiæ. Triplex enim est conuersio ad Deum, vna per dilectionem perfectam, quæ est Beatorum, & ad hanc requiritur gratia consumata: alia est meritū beatitudinis, & ad hāc requiritur gratia habitualis, quæ est principium merendi: tertia conuersio est: per quam aliquis se præparat ad gratiam habendam, & ad hanc non requiritur gratia habitualis, sed operatio Dei animam ad se conuertentis, secundùm illud Tren. vlt. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Et quamuis aliqui dixerint angelos non esse creatos in gratia, meliùs tamen asseritur contrarium: nam omnia quæ à diuina prouidentia sunt creata in prima eorum productione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, vt arbores & animalia: gratia verò gratum faciens comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, quæ gratiæ inclinatio non imponit necessitatem, sed inclinat creaturam, vt liberè feratur in rem secundum modum eius. Vnde potuerunt angeli gratia vti, & non vti. Et quia beatitudo soli Deo est naturalis, aliis verò esse beatum non est natura, sed vltimus finis, ad quem peruenire debet per suam operationem, quamuis suam excedat naturam, & ex alterius dono expectare debeat. Vnde si in gratia creatus fuit angelus, per eam recepit beatitudinem,

An angeli fuerint in sua creatione beati.

Angelus indiguit gratia vt ad Deum conuertetur.

Angeli creati sunt in gratia.

Per gratiam angelus meruit beatitudinem.

Si verò gratiam non habuit, oportet dicere quòd habuit beatitudinem sine merito, sicut nos gratiam, quod est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, & est præmium virtutis. Vel oportet dicere, quòd vnus & idem actus conuersionis in Deum, prout est in libero arbitrio, est meritorius, & prout pertingit ad finem, est fruitio beata, quod nõ est conueniens: quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Vnde actus non potest esse meritorius, nisi inquantùm est gratia informatus, sed non potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, & gratia imperfecta, quæ est principium fruendi. Quare non est possibile quòd simul fruatur, & suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicitur, quòd angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. Et post primum actum charitatis statim angelus meruit beatitudinem: nam perfectionem suam non ex discursu acquirit, sed statim habet per naturam, & sicut ex ipsa natura ordinem habet ad perfectionem naturalem, ita ex merito ad gloriam, quam consequi potest ex vnico actu charitate informato, non solum angelus, sed etiam homo, quamuis homo secundum suam naturam non statim natus sit adipisci vltimam perfectionem. Vnde longior ei data est via ad beatitudinem consequendam. Et secundũ gradum naturalium data sunt angelis dona gratiarum, & perfectio habitudinis, quod ex ordine diuinæ sapientiæ patet, qui sicut diuersos constituit gradus in angelica natura, sic altioris naturæ angelos ad maiora dona, & perfectiorem beatitudinem voluerit ordinare ad exemplum ædificatoris, qui pulchriores lapides aptat in decentiori loco domus. Patet etiam quia angelus non est compositus ex diuersis naturis inuicem se impedientibus, ex quibus natura eorum retardetur, ne secũdum totam suam virtutem moueatur. Quare rationabile est, quòd qui meliorem naturam habuerunt, efficaciùs ad Deum sint conuersi, sicut in hominibus, qui maiori intentione ad Deũ conuertuntur, maiorem recipiunt gratiam, & deinde gloriã. Remanétque in angelis naturalis cognitio, & dilectio: nã natura cõparatur ad beatitudiné, sicut primũ ad secũdũ, quòd semper in eo saluatur, nec talis imperfectio naturæ opponitur beatitudini, sed ei substernitur, & subordinatur. Nec peccare possunt angeli beati, cùm Deum videant

Post vnicum actũ meriti angelus habet beatitudinem.

Secundùm quantitatem naturalium singeli consequunti sunt gratiam.

In angelis remanet naturalis cognitio.

per essentiam, quæ est summa bonitas: sic enim se habent angeli ad ipsum Deum, sicut non videntes Deum ad communem rationem boni. Sed impossibile est aliquem velle nisi attendens ab bonum, quia aliter non operaretur: ergo impossibile est, quod videns Deum velit nisi secũdùm ipsum Deum, & sic beati peccare non possunt. Cùm itaque beatitudo in visione Dei consistat, vt mobile quoddam ab ipso Deo mouetur angelus ad illam ex ipsa intentione motoris. Creatura enim ad beatitudinem per se peruenire non potest, quia infinitis gradibus distat: perducitur ergo ex prædestinatione Dei ad determinatum gradum, à quo proficere non potest, seu transire. Nam cùm aliquis est in termino, non conuenit ei mutari, sed mutatum esse, potest tamen augeri gaudium de salute nostra vsque ad diem iudicij, quod ad præmium accidentale pertinet. q. 63.

Angelus beatus peccare non potest.

De Malitia Angelorum quo ad culpam. Cap. 64.

Angeli, & homines in solis naturalibus cõstituti, possunt peccare, & cui creaturæ hoc conuenit, vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, & non ex conditione naturæ: quia nihil aliud est peccare, quàm declinare à rectitudine, quam habet habere actus siue in naturalibus, seu in artificialibus, aut in moralibus. Sola ergo diuina voluntas non potest declinare, quia ipsa est regula sui actus, & ad superiorem finem nõ ordinatur, voluntas verò cuiuslibet creaturæ rectitudinem in tantum habet in suis actibus, inquantùm regulatur à voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis. Vnde secundùm conditionem naturæ in qualibet creatura potest esse peccatum. Quod dupliciter potest esse in ipsa creatura, vno modo secundum causam, alio modo secundum affectum. Primo modo omnia peccata in dæmonibus esse possunt: nam dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt, sed secundum affectum illa peccata possunt esse in malis angelis, ad quæ affici potest spiritualis natura, & ei sunt conuenientiá: hoc verò consistit in deordinata quadam affectione ad bona spiritualia, quia subiectio regulæ superioris non seruatur. Vnde primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, quæ superioris ordini contrariatur, consequenter autem potuit in eis esse inuidia, secundùm quod de bono hominis doluerunt

An malum culpæ possit esse in angelis.

In angelis potuit esse tantum peccatum superbiæ, et inuidiæ.

Quid appetiit angelus peccando.

runt,& bonum alterius æstimarunt proprij boni impedimentum.Peccauítq; angelus appetendo esse vt Deus,quod dupliciter potest intelligi:vno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem.Primo quidẽ non potuit angelus istud appetere,cùm naturali cognitione hoc sciuerit esse impossibile,nec in eo erat passio,aut habitus decipiens,vltra quod contra naturale desiderium id fuisset,inquantùm mutando naturam non seruasset suum esse,quod quilibet seruari vellet.Secundo autem modo dupliciter contingit assimilari Deo quantùm ad id in quo natus est aliquis assimilari,& hoc bonum est si cum debito ordine fiat:in eo verò in quo non est natus velle assimilari peccatum est,& in hoc appetiit diabolus esse vt Deus,cupiens vt finem vltimum beatitudinis id,ad quod virtute propria poterat peruenire, auertens appetitum à beatitudine supernaturali,quæ est ex gratia Dei vel diuinam similitudinem non ex auxilio diuino,sed per virtutem propriã volebat habere,quod in idem incidit.

Dæmones non sunt naturaliter mali.

Nec dæmones sunt naturaliter mali,quia cũ aliqua natura ordinatur in aliquod bonum secundùm communem rationem boni,hoc secundùm suam naturam nõ potest tendere in malum aliquod,sed natura intellectualis habet ordinem ad bonum vniuersale,quod potest apprehendere,& quod obiectum est voluntatis.Ergo non possunt naturaliter habere inclinationem in aliquod malum:particulari autem bono contigit aliquod malum adiunctum esse per accidens, vt igni,qui inquantùm natura quædam,est bonus,sed accidit ei cum alia consumit,vt sit malus.Vniuersali tamen bono nullum malum potest esse adiunctum.

In primo instanti angelus non fuit malus.

Nec in primo instanti suæ creationis,angelus potuit esse malus per culpam propriæ voluntatis,quia est contra authoritatem Ezechiel 28.In delitiis paradisi tu fuisti,atq; impossibile est in primo illo instanti peccasse,quia Deus qui creauit angelos non est causa defectiua nec causa peccati:tũc enim operatio potest esse defectiua quando est ab agente tali,sicut tibia,quę nascitur clauda ex debilitate seminis statim incipit claudicare, hoc tamen in angelis non accidit,cùm à Deo fuerint creati, in quo non est defectus.

An fuerit mora inter creationem,& lapsum angelorum.

Et secundùm probabiliorem sententiam Sanctorum,statim post primum instans suæ creationis peccauit diabolus,cùm in gratia creati fuerint,vt suprà dictum est,angeli enim per vnum actum meritorium beatitudi

titudinem perceperunt, alij verò per vsum liberi arbitrij impedimentum præstiterunt: sed si ponatur, quòd in gratia creati non fuerint, vel in primo instanti actum liberi arbitrij nõ habuerint, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Et quia in peccato cõsideratur pronitas peccandi, & motiuum ad peccandum, si attendatur pronitas, secundùm Damasc. dicendum est quòd primus angelus peccãs fuit de minoribus terrestri ordini prælatus: nam superiores minorem habebant causam peccandi. Melior tamen videtur opinio Gregorij quòd fuerit de superioribus, & attendatur motiuum ad peccandum, quod fuit superbia, cuius motiuũ est excellentia, cum peccatum angeli non processerit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Et peccatum primi angeli non fuit causa cogens, sed inducens alios ad peccandum: & demonstratur, quia alij dæmones supremo illi subduntur, vt patet Matt. 25. Ite maledicti, & quæ sequuntur: est enim hîc ordo diuinæ iustitiæ, vt à quo quis superatus est in culpa, eius potestati subdatur in pœna, secundum illud 2. Pet. c. 2. nec indiguit angelus tempore ad deliberandum, eligendum, ac consentiendum, vt nobis accidit, quia eodem instãti hæc omnia potest, cum non habeat aliquid retardans, imo tota virtute moueatur siue in bonum, siue in id, ad quod mouetur. Pluresque angeli permanserunt, quàm peccauerunt, quia peccatum, est contra naturalem inclinationem: natura autem consequitur suum effectum vel semper, vel vt in pluribus, quod si hoc non eueniat in hominibus, qui vt in pluribus bona sensibilia sequuntur tanquam nota magis. In angelis verò non est eadem ratio, quia in eis non est nisi natura intellectualis, & si primus angelus fuit de minoribus, non de quolibet ordine ceciderunt. Sed contrarium est verisimilius, cum in quemlibet ordinem homines assumantur in reparationem angelicæ ruinæ. q. 64.

An angelus peccãs fuerit summus inter omnes.

An peccatum angeli fuerit alijs causa peccandi.

Plures angeli permanserũ, quàm ceciderunt.

De pœna Dæmonum. Cap. 64.

COgnitio alia est naturalis, alia gratuita: naturalis integra manet dæmonibus cum suis donis, nam propter simplicitatem substantiæ eorum, ab ipsorum natura aliquid subtrahi non potest. Cognitio verò per gratiam duplex est, vna, quæ est speculatiua tantùm, sicut cum alicui aliqua secreta diuinorũ reuelantur, & hæc non est totaliter ablata, sed

An intellectus dæmonis sit priuatus cognitione omnis veritatis.

sed diminuta, quia de his tantùm eis reuelatur quantùm oportet, vel per angelos, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis officia. Alia est affectiua producens amorem Dei, & ab hac sunt totaliter priuati, sicut à charitate, pertinet enim ista ad donum sapientiæ. Et voluntas dæmonum in malo cõfirmata est, sicut aliorum angelorum in bono: nam idem operatus est casus in angelis, quod mors in hominib*, postquàm non est amplius locus merendi: & ratio est, quia apprehensio angeli differt ab apprehensione nostra, cum ipsi non discurrant de vno in aliud, sed simpliciter apprehendendo immobiliter adhæreant: ideò ante adhæsionem libere poterant etiã oppositum, sed non post adhæsionem. Liberum verò arbitriũ hominis flexibile est ante electionem, & posteà, ergo. Et in dæmonibus non est timor, dolor, gaudium, & similia, quæ sunt passiones appetitus sensitiui, qui est in organo corporali, sed prout nominant simplices actus voluntatis necesse est ponere in eis: nam vt taliter significat, nil aliud est dolor, quàm renisus voluntatis ad id, quod est vel non est: sed dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, & esse, quæ non sunt (priuantur enim beatitudine, quam naturaliter appetunt) & vellent aliquos damnari, qui saluantur, cohibetúrque in multis eorum iniqua voluntas: ergo in eis est dolor. Et duplex est locus dæmonum, videlicet infernus simpliciter, & aer iste caliginosus vsque ad diem iudicij ratione exercitationis humanæ, prout vsque ad illud tempus mittuntur angeli in ministerium. Hoc enim habet ordo diuinæ sapientiæ, quod inferiorum bona per superiora procuret, vnde directè à bonis angelis inducimur ad bonum, & retrahimur à malo, & indirectè à malis per impugnationem contrarij dirigimur. Sunt tamen aliqui nunc in inferno ad torquendas animas malas, quas ad peccandum induxerunt, sicut aliqui boni cum sanctis in cœlo, nec locus alterat eorum naturam, sed contristando afficit, dum cognoscunt se non esse in loco conuenienti suæ voluntati. q. 65.

Voluntas dæmonum est obstinata in malo.

Timor, dolor, & similia, non sunt in dæmonibus.

Aer iste est locus pœnalis dæmonum.

De Opere Creationis creaturæ corporalis. Cap. 66.

Omnis creatura corporalis est à Deo.

OMnis creatura corporalis est à Deo: nam quandocunque in diuersis inuenitur aliquod vnum, oportet diuersa

uerſa illa recipere illud vnum ab aliqua cauſa vna, diuerſa enim corpora calida ab igne calorem recipiunt: quia diuerſa ſecundum ſe non vniuntur aliter in vnum ordinem: hoc autem, quod eſt eſſe, communiter inuenitur in omnibus quãtuncunq; diuerſis. Vnde neceſſe eſt eſſe vnum principiũ eſſendi, à quo eſſe habeant, quęcunque ſunt quocunq; modo: hic verò eſt Deus. Diabolus enim dicitur Deus ſeculi huius non creatione, ſed quia ſeculariter viuentes ſeruiunt ei. Et propter Dei bonitatẽ facta eſt creatura corporalis, & non in pœnã, quia vnaquæq; natura eſt bona: nec eſt à caſu, ſed ex omnibus conſtituitur Vniuerſum, ſicut totum ex partibus, partes enim ſunt propter ſuos actus, & ad totum ordinantur. Sic ignobiliora propter nobiliora, & materia propter formã, & ſingulæ creaturæ propter Vniuerſum, Vniuerſum autem propter Deum: cum in illo repræſentetur diuina bonitas, etſi creaturæ rationales ſpeciali modo finem habeant Deum amando, & cognoſcendo. Immediatéque eſt à Deo creatura corporalis in prima productione, quia creatio eſt actio impoſſibilis creaturæ: cauſa enim quantò eſt ſuperior, tanto ſe extendit ad plura in cauſando, ſed ſemper id quod ſubſternitur in rebus, communiùs inuenitur quàm id, quod informat, & reſtringit ipſum: ſicut eſſe communius eſt, quàm viuere, & viuere, quàm intelligere. Quantò ergo aliquid eſt magis ſubſtratum, tanto à ſuperiori cauſa directè procedit. Quare nulla ſecunda cauſa poteſt aliquid producere, non præſuppoſito aliquo in re producta, quod cauſetur à ſuperiori cauſa. Creatio autem eſt productio alicuius rei ſecundùm totam ſuam ſubſtãtiã nullo præſuppoſito, ꝙ ſit vel increatũ, vel ab aliquo creatũ: vnde reſtat quòd nihil poteſt creare, niſi ſolus Deus. Nec formæ corporum ſunt ab ideis, vt poſuit Plato, & Orig. aut per intelligentias, vt Auic. ſed in prima conditione rerũ fuerunt immediatè à Deo: cùm nulla ibi interuenerit tranſmutatio de potentia ad actum, ſed ſola creatio, obediátque ſoli Deo ad nutũ materia tanquã propriæ cauſæ. Quare formę corporum ſunt à Deo. q. 66.

Propter bonitatem Dei facta eſt creatura.

Creatura immediatè producta eſt à Deo.

Forma corporum non ſunt ab angelis.

An informitas materiæ tempore præceſſit formationẽ.

De Ordine Creationis ad diſtinctionem. Cap. 67.

MAteria prima non fuit creata ſine forma, neque ſub forma communium, ſed ſub formis diſtinctis nam ſi ita

tantùm eſt, quæ apprehenſiua particularium eſt: cùm ſub determinato tempore ſignificet, & ad conditionem particularis pertineat. Nulláque differentia potentiarum in intellectu eſſe poteſt, niſi poſſibilis, & agentis: nam reſpectu eiuſdem obiecti, aliud principium eſt potentia actiua, quæ facit obiectum eſſe in actu, & aliud potentia paſſiua, quæ mouetur ab obiecto in actu exiſtente: vnde potentia actiua comparatur ad ſui obiectum, vt ens in actu ad ens in potentia: potentia autem paſſiua econuerſò. Quare potentia, quæ recipit & retinet, non eſt alia potentia ab intellectu. Nec ratio eſt alia potentia ab intellectu: nam intelligere eſt ſimpliciter intelligibilem veritatem apprehendere, & ratiocinari eſt de vno intellecto procedere ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoſcendam. Vnde angeli, qui perfectè poſſident cognitionem intelligibilis veritatis, nõ habent neceſſe procedere de vno in aliud, cùm per ſimplicem intelligentiam habeant, quod diſcurrẽdo acquirunt homines. Ratiocinari ergo comparatur ad intelligere, ſicut moueri ad quieſcere, & acquirere ad habere, quæ per eandem potentiã fiunt: quare differũt tantùm, vt perfectum ab imperfecto. Nec ſuperior, & inferior ratio ſunt diuerſæ potentiæ, ſed per officia actuum, & diuerſos habitus diſtinguuntur, cùm ad eandem potentiam rationis pertineat & medium, & vltimũ. Eſt enim actus rationis quaſi quidam motus de vno perueniẽs in aliud. Idem autem eſt mobile pertranſiens medium, & pertingens ad terminum: ſuperiori itaq; rationi attribuitur ſapientia, inferiori autem ſcientia. Nec intelligentia eſt alia potentia ab intellectu, ſed actus eius, qui eſt intelligere. Et à Philoſophis talis inuenitur diuiſio, agẽs, & poſſibilis, quæ ſunt diuerſæ potentiæ: poſſibilis verò quãdoque eſt in potẽtia tãtũ, quãdoque autem in actu primo, qui eſt ſcientia, & dicitur intellectus in habitu: quãdoque in actu ſecundo, qui eſt cõſiderare, & ſic dicitur intellectus in actu, ſiue intellectus adeptus. Nec intellectus ſpeculatiuus, qui ad ſolam veritatis apprehenſionẽ attendit, eſt alia potentia ab intellectu practico, qui ad opus dirigit, fine enim tantùm differunt: ſed id quod accidentaliter ſe habet ad obiecti rationem, non diuerſificat potentias. Accidit autem alicui apprehenſo per intellectum, quòd ordinetur ad opus, vel non: vnde omnia vna potẽtia apprehenduntur. Et ſynderesis non eſt potentia, ſed habitus naturalis,

Memoria non eſt potentia.

Ratio non eſt alia potentia ab intellectu.

Nec intelligẽtia eſt alia potẽtia ab intellectu.

Practicus & ſpeculatiuus intellectus non ſunt diuerſæ potẽtiæ. Synderesis nõ eſt potentia, ſed habitus naturalis.

per quem instigamur ad bonum, & murmuramus de malo: nam sicut nobis indita sunt principia speculabiliũ, ita etiam principia operabilium: quæ vtraque naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quẽdam specialem habitũ, qui in speculatiuis intellectus principiorum, in operabilibus, naturalis habitus synderesis nuncupatur. Conscientia autem non est potentia, sed actus, cum ordinem scientiæ importet ad aliquid, prout testificatur, & vt iudicatur aliquid esse faciendum, vel non faciendum, ligat, vel instigat, & vt iudicat aliquid benefactum, vel male, excusare, vel accusare, seu remordere dicitur. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen Conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, videlicet synderesi. Consuetum enim est, quòd causæ, & effectus per inuicem nominentur. q. 80.

Conscientia non est potentia.

De Potentiis appetitiuis in communi. Cap. 81.

An appetitiua sit aliqua specialis potentia animæ.

Appetitus est specialis potẽtia animæ: quia in cognoscẽtibus forma inuenitur quodã altiori modo, quã in carẽtibus cognitione. In his enim forma determinatur vnũquodque ad suum proprium, & naturale esse tantùm, sed in aliis non solùm ad naturale esse determinatur, verùm etiam ad alienum esse, & intentionale. Vnde anima est quodammodo omnia: & sicut formæ existunt altiori quodam modo in cognoscentibus, ita oportet quòd in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ appetitus naturalis dicitur, sed ille talis appetitus intellectualis nũcupatur. Qui appetitus intellectiuus diuersa potentia est ab appetitu sensitiuo: quia istæ potentiæ distinguũtur, secundùm distinctionem actiuorum, & motiuorum: sed diuersa est apprehensio per sensum ab apprehensione per intellectum, ergo sunt diuersæ potentiæ. Oportet enim motiuum esse proportionatum mobili, & actiuum passiuo. q. 81.

Appetitus sensitiuus & intellectiuus sunt diuersæ potentiæ.

De Sensualitate. Cap. 82.

Sensualitas est solum appetitiuus.

Sensualitas est nomen appetitus sensitiui, cùm per motũ sensualem intelligatur motus appetitus sensitiui: per motũ enim istũ insinuatur operatio appetitiuæ virtutis, quę in

in hoc perficitur, quia appetens inclinatur in rem appetibilē. Et distinguitur hic appetitus in duas potentias, videlicet irascibilem, & concupiscibilem: nam sicut in naturalibus corruptibilibus oportet non solùm esse inclinationē ad sequenda conuenientia, & fugienda nociua, sed etiam ad resistendum contrariis, quæ præbent impedimentum conuenientibus, & nocumenta ingerunt: ita in appetitu sensitiuo, qui sequitur sensitiuam inclinationem sunt duæ potentiæ, vna per quam anima inclinatur ad sequenda conuenientia, & fugienda nociua. quæ concupiscibilis dicitur: alia, per quā impugnat inferentia nocumenta, cuius obiectum est arduum, & dicitur irascibilis. Non enim istæ potentiæ reducuntur in vnum principium, quia anima interdum se ingerit in tristibus contra inclinationem concupiscibilis, vt contraria impugnet: quare sunt diuersæ. Quæ irascibilis & concupiscibilis superiori parti obediunt, & quantùm ad rationē vno modo, & alio quantum ad voluntatem: in brutis enim mouetur appetitus ab æstimatiua, quia non habent superiorem potentiam, in hominibus verò à cogitatiua, quæ vt particularis ratio nata est moueri & dirigi etiam ab vniuersali secundùm rationem vniuersalem, & voluntati etiam subiacet appetitus sensitiuus quantùm ad executionem, quæ fit per vim motiuam. Nam in omnibus potentiis motiuis ordinatis secundum mouens non mouet nisi virtute primi mouentis: quare inferior appetitus expectat imperium voluntatis, non tamen semper obedit illi, quia voluntas nō habet super eum dominium dispoticum, sed politicum, & sic aliquando contradicit. q. 82.

Appetitus sensitiuus distinguitur in irascibilem, & concupiscibilē.

Irascibilis & concupiscibilis obediunt rationi.

De Voluntate. *Cap.* 83.

CVm triplex sit necessitas, vna, quæ coactionis est, totaliter repugnat voluntati, nam violentum est cōtra rei inclinationem: alia est naturalis, & hæc cum voluntate stat. quilibet enim vult beatitudinem, quia ita voluntas inhæret fini, sicut intellectus principiis: tertia necessitas est suppositionis, cùm ad finem non potest perueniri, nisi vno modo, sicut transire mare cum naui, & hæc etiam cum voluntate stat. Quæ voluntas non omnia vult ex necessitate, nam bene inhæret vltimo fini, & his quæ dependent ex necessitate, sicut

An voluntas aliquid ex necessitate appetat

An voluntas omnia ex necessitate velit.

intellectus inhæret primis principiis, & his, quæ habent necessariam connexionem cum ipsis, sicut sunt conclusiones demonstrabiles postquàm illas cognoscit, non autem circa conclusiones contingentes, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Ita etiam voluntas non vult necessaria quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, cùm sine his possit aliquis esse beatus. Intellectus autem est altior, potentia voluntate simpliciter, & secundùm se loquendo, sed secundùm quid voluntas aliquando præfertur: nam propria ratio potentiæ est secundùm ordinem ad obiectum, obiectũ verò intellectus est ipsa ratio boni appetibilis, & sic simplicius, & magis absolutum est bono appetibili, quod est obiectum voluntatis: sed secundum quid, potest esse nobilior voluntas, sicut quando res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, vt melius est amare Deum quàm ipsum cognoscere. Actio enim intellectus consistit in hoc quod ratio rei, est in intelligente: actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout est in se. Et intellectus voluntatem mouet per modum finis, sicut dicitur, quod finis mouet efficientem, nam bonũ intellectum est obiectum voluntatis, & ipsam mouet vt finis, voluntásque mouet intellectum per modum agentis, sicut alterans mouet alteratum, & impellens impulsum. In omnibus enim potentiis ordinatis, illa quæ respicit finem vniuersalem, mouet potentias, quæ respiciunt fines particulares, præter tamen vires naturales vegetatiuæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur. Et voluntas per irascibilem, & concupiscibilem non distinguitur, quia potentia ordinata ad bonum secundum communem rationem boni non diuersificatur per speciales illius differentias, sicut visus, quia respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visiuæ potentiæ secundùm diuersas species colorum. Sed voluntas respicit communem boni rationem: ergo per eas non distinguitur voluntas. q. 83.

An voluntas sit altior potentia, quàm intellectus.

An voluntas moueat intellectum.

Voluntas non distinguitur per irascibilē, & concupiscibilem.

De Libero Arbitrio. *Cap.* 84.

Homo est liberi arbitrij.

HOmo est liberi arbitrij: nam quędam agunt absque iudicio, vt lapis mouetur deorsum, quędā agunt iudicio, sed non libero, vt bruta, quæ naturali instinctu iudicant

cant'

cant, sed non ex collatione. Homo autem agit iudicio potente ferri in diuersa per rationis collationem: ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita. Particularia verò operabilia sunt contingentia: vnde homo ad ea se habet liberè, & non est determinatus ad vnum. Quòd liberum arbitrium potentia est, & non habitus: quia si est habitus, oportet, quod sit naturalis, cùm homo liberum arbitrium habeat ex natura. Sed ea, ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, vnde contra propriam rationem liberi arbitrij est, quod sit habitus naturalis. Secundò, habitus sunt, secundùm quos nos habemus ad passiones, vel actus benè, vel malè: sed liberum arbitrium indifferenter se habet ad eligendum benè, vel malè, vnde non est habitus, restat ergo, quòd sit potentia. Atque appetitiua potentia est, cùm eius virtutis actus sit electio: possumus enim vno refutato, aliorum optare, quod eligere est: & quamuis in ea concurrat aliquid pertinens ad cognitionem, quod est consilium, ex parte tamen voluntatis concurrit acceptatio. Sed quod est ad finem, habet rationem boni, quod dicitur vtile. Vnde Arist. in tertio Eth. inclinat, quod magis pertineat ad voluntatem. Atque vna est potentia liberum arbitrium, & voluntas, & non duæ: nam sicut se habet intellectus, qui est simplicis intelligentiæ ad rationem, quæ est discursiua, ita se habet voluntas, quæ est finis ad liberum arbitrium, quod est ad finem: sed illæ sunt vna potentia, & diuersi actus, ita & ista. q. 84.

Liberum arbitrium est potentia.

An liberũ arbitrium sit potentia appetitiua.

Liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate.

Quomodo Anima Corpori coniuncta intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam. Cap. 85.

Reiectis opinionib. Antiquorum, quòd non possit haberi veritas de corporalibus, quia sunt in cõtinuo fluxu, & opinione Plat. qui posuit aliud genus entium separatum à materia, & motu, videlicet ideas, per quas esset participatio singularium, & sensibilium, vt sic intellectus referretur ad illa immaterialia, & separata: probantur hęc falsa esse, quia excluderetur cognitio materiæ, & motus, quæ ad scientiam pertinent. Et ridiculum esse videtur quęrere notitiam rerum, quæ nobis sunt manifesta, per ea, quę non possunt esse illorum substantię, cùm ab eis differant secundum esse:

An anima corporα cognoscat per intellectum

Dicendum est ergo, quòd cognitio fit secundum modum potentiæ cognoscentis: nam albedo alio modo est in oculo, quàm in pariete. Similiter species corporum sunt in intellectu, secundum naturam & modum intellectus, videlicet immaterialiter, & intelligibiliter: vnumquodque enim recipitur in alio, secundum capacitatem recipientis, & sic intellectus corpora certitudinaliter, & vniuersaliter cognoscit. Et quamuis per antiquos Phil. anima omnia corpora cognosceret per suam essentiam, quia credebant res cognitas esse corporeas & materiales, & ita in anima esse, fingentes animam naturã cum omnibus cõmunem habere: tamen hoc reprobatur, quia sic necesse esset inesse animæ naturas, & formas singulorũ effectuũ, cùm nõ cognoscatur aliquid secundũ quòd est in potentia, sed actu. Vlteriùs si oporteret esse rem cognitam materialiter in cognoscente, non esset aliqua ratio, quare res, quæ materialiter subsistunt extra animam, cognitione careant: vt si anima igne cognosceret ignem, & ignis, qui est extra animam, cognosceret ignem, quod est inconueniens. Restat ergo, quòd materialia cognita existant in cognoscente immaterialiter: & quantò aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tantò perfectiùs cognoscat. Nec intelligit anima per species naturaliter inditas, cum tam secundũ sensum, quàm secundũ intellectũ quandoq; cognoscens in potẽtia, & reducatur in actum, quod ad sensum per actiones sensibiles, & quò ad intellectum per disciplinã, & inuentionẽ. nec ex vnione corporis, vt Plato posuit, anima omninò obliuiscitur: quia naturalis operatio non impeditur totaliter per id, quod est secundũ naturã, vt est vnio animæ ad corpus nec obliuiscitur, quę naturaliter cognoscit. Neque effluunt species intelligibiles in animam ab aliquibus formis separatis prout posuit Plato materiam corporalẽ per participationẽ idearum habere esse, & animã cognoscere, ita vt idealium formarum formæ intellectui influxę, ac inditæ essent intelligibiles participationes earum. Et quia contra rationẽ sensibilium est earum formas subsistere sine materia. Auic. dixit intelligibiles species in intellectum nostrum profluere ab intelligentia vltima, sic quod intellectus noster per conuersionẽ sui ad eam fiat in actu, recipiendo intelligibiles formas ab ea: sed secundum hanc positionem non assignaretur sufficiens ratio, quare anima nostra corpori vniretur, cùm ipsa non sit propter

An anima per essentiã suam corporalia intelligat.

Anima intelligit omnia per species naturaliter inditas.

Species intelligibiles non effluũt in animã à formis separatis.

corpus

corpus, sed econtrà. Si verò acciperet per influentiam separatorum principiorum, & non ex sensibus, frustrà vniretur corpori: quòd si vniatur, vt excitetur per sensus, hoc non sufficit, quia si in natura animæ est, vt intelligat per species effluxas ab intelligentia agente, sequetur, quòd quandoque anima posset se conuertere ad illam intelligentiam ex suæ naturæ inclinatione ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet, & sic cæcus posset habere sciētiam de coloribus, quòd patet esse falsum. Vnde dicendum est species intelligibiles quibus anima intelligit, non effluere à formis separatis. Et omnia cognoscit anima in rationibus æternis, si intelligimus causaliter: quia cū cognoscit lumine naturali, quòd participatio quędā est luminis diuini, in rationibus ęternis cognoscit. Sed nō illis solis in pręsenti statu, in quo requiruntur species intelligibiles à rebus materialibus sumptis, præter ipsum lumen: vnde dicitur, Signatum est super nos lumen vultus tui. Sed si intelligimus obiectiuè nunc anima nostra non cognoscit in rationibus æternis, sed solùm anima beata, quæ in Deo omnia videt. Et intellectiua cognitio à rebus accipitur sensibilibus, nō per modum defluctionis in sensum, vt dicebat Democr. qui nō ponebat differentiam inter intellectum, & sensum, nec secūdum impressionem solam superiorum à Plat. positam, & superius reprobatam, sed per intellectum agentē, qui facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu per modum cuiusdam abstractionis. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectū passibilem, sed oportet fieri intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quòd cognitio sensibilis sit totalis, & perfecta causa cognitionis intellectualis, sed magis quodammodò est causæ materia, quàm causa sit. Intellectus autem corpori passibile cōiunctus non potest intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata: quia cùm intellectus sit vis non vtens organo corporali, si nō requireretur ad eius actum actus alicuius potentiæ vtētis organo corporali, nunquam impediretur per læsionem alicuius organi corporalis. Cuius cōtrariū videmus: nam læsa imaginatione, aut memoria, mititur, non solùm scientia acquisita, sed etiam impeditur potentia de nouo acquirendi. Vlteriùs quilibet experitur, quando conatur aliquid intelligere, quod format sibi aliqua phantasmata per modū exemplorū, in quī-

An anima cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

Intellectiua cognitio accipitur à sensibilibus.

Intellectus non intelligit actu si nō conuertit se ad phantasmata.

bus quasi inspiciat quod intelligere studet: & ratio est, quia potẽtia cognoscitiua proportionatur cognoscibili. Impeditúrq; iudicium intellectus per ligamentũ sensus: quia ignoto termino, & sine iudicij, necesse est ligari iudicium, sed ligato sensu hoc accidit, cùm particulare ignoretur quod est terminus iudicij, obiectum enim nostri intellectus est natura sensibilis: quare impossibile est perfectum esse iudicium intellectus cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus. q. 85.

Iudicium intellectus impeditur per ligamentum sensus.

De Modo, & Ordine intelligendi. Cap. 86.

Intellectus intelligit res materiales per abstractionẽ à phantasmatibus.

an species intelligibiles abstractæ se habeant ad intellectũ sicut id quod intelligitur.

INtellectus noster materialia intelligit abstrahendo à phãtasmatibus: triplex enim est gradus virtutis cognoscitiuç: nam alia virtus est actus organi corporalis, id est sensus, & hæc est cognoscitiua particularium: alia est virtus cognoscitiua, quæ neque est actus organi corporalis, neque cõiuncta corporali materiæ, vt angelicus intellectus, & huius obiectũ est forma sine materia existens: sed alius est intellectus humanus medio modo inter hos se habens, qui etsi non est actus alicuius organi, est tamen forma corporis, & ideò proprium eius est formam cognoscere in materia quidem corporali indiuidualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Vnde necesse est dicere, quòd noster intellectus intelligit materialia abstrahẽdo à phãtasmatibus, & per materialia sic considerata, deuenit in cognitionem aliqualem ipsorum immaterialium. & species intelligibilis est, quo intellectus intelligit: nam similitudo est forma, secundum quã intellectus intelligit, & quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflectionem intelligit, & suũ intelligere, & speciem, qua intelligit: nam species intellecta secundariò est id, quod intelligitur: id verò quod intelligitur primò est res, cuius species intelligibilis est similitudo. Et sicut cognitio sensitiua prior est intellectiua, quò ad nos: ita singularium cognitio, quo ad nos, prior est cognitione vniuersalium: sed secundũ sensum, & intellectum, cognitio magis communis est prior cognitione minus cõmuni, vnde qui scit aliquid indistinctè, in potentia est, vt sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, in potentia est, vt sciat differentiam. Quare pueri à principio omnes viros appellant

An magis vniuersalia priora sint in nostra cognitione.

Patres,

Partes, posteà verò vnumquenque determinant. Et intellectus potest multa intelligere per modum vnius simul, non autem multa per modum multorum. Vnde Deus per suam essentiam omnia simul intelligit, nos verò quæ sub vna specie intelligi possunt, simul intelligimus, & non aliter: nam sicut impossibile est, quod idem corpus simul diuersis coloribus coloretur, sic impossibile est intellectum diuersa actu simul capere. Et habet noster intellectus, cum exeat de potentia in actum, similitudinem ad generationem, quæ non statim suam sortitur perfectionē. Vnde in prima apprehensione non capit perfectam rei cognitionem, & quidditatem, & ex hoc necesse est ei componere, & diuidere, quod est ratiocinari, Sed intellectus diuinus, & angelicus, quia se habent, sicut res incorruptibiles, statim suam sortiuntur perfectionem: vnde cognoscendo quidditatē rei, simul cognoscūt quidquid nos cognoscere possumus componendo, diuidendo, vel ratiocinando. Et circa rei quidditatē intellectus falli non potest, nisi per accidens, aut circa ea, quæ circundant rei quidditatem componendo, & diuidendo, vt patet in sensu, qui non fallit circa proprium obiectum, nisi per accidens, aut circa sensibilia communia, vel ex indispositione organi: quòd in potentia intellectiua non accidit, cùm non sit potentia organica, atque semper eodem modo se habet ad proprium obiectum. Quare ab eo nō deficit, & non fallitur circa ipsum, id est circa notitiam simplicem sui obiecti. Nec vnus melius intelligit alio, si loquimur ex parte obiecti, sed ex parte ipsius intelligentis vnus alio melius intelligit, cum magis dispositorum corporum animæ sint magis dispositæ. Vnde molles carne bene aptos mente videmus, vt dicit Phil. quod etiam contingit ex parte inferiorum virtutum, quibus indiget intellectus ad sui operationem. Et cùm indiuisibile tripliciter dicatur, primò quia actu diuisum non est, quamuis diuidi possit, & hoc continuum indiuisibile prius intellectum est à nobis, quàm eius diuisio, quæ est in partes, cum prior sit cognitio confusa, quam distincta. Aliud est indiuisibile secundùm speciem, sicut homo, leo, & similia: & hoc indiuisibile priùs intelligitur, quā eius partes. Aliud verò est indiuisibile, quod nec actu, nec potentia diuiditur, vt punctus, & vnitas, & hoc per posteriùs cognoscitur per diuisibilis priuationē: vnde dicitur, Punctus est, cuius pars non est.

An intellectus multa simul intelligat

Intellectus noster intelligit cōponendo, & diuidendo.

An intellectus possit esse falsus

An vnus melius intelligat alio.

An intellectus prius intelligat diuisibile, quam indiuisibile.

est, quia tale indiuisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem per se, & primò intellectus accipit. q. 86.

Quid Intellectus noster in rebus Materialibus, & incorporalibus cognoscat. Cap. 87.

An intellectus noster cognoscat singularia.

INtellectus noster non potest primò, & directè cognoscere singulare materiale, cùm abstrahendo à materia indiuiduali speciem intelligibilem intelligat intellectus: id verò quod abstrahitur à materia, est vniuersale. Vnde directè cognoscitiuus est intellectus vniuersalium, indirectè autem, & quasi per quandam reflexionem cognoscere potest singularia: cùm enim abstrahit species, non valet eas intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit: & sic singularia sensibilia indirectè cognoscit per reflexionem ad phantasma, & sensum. Et quia quidditas rei materialis est obiectum nostri intellectus, non potest ipse intellectus aliquid infinitum actu cognoscere: potentia enim proportionatur suo obiecto, in materialibus autem rebus aliquid actu infinitum non inuenitur: infinitum namque est, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere. Vnde non potest actu intelligi, nisi omnes partes eius numerentur, quod fieri est impossibile. Nec etiam in habitu, cognosci potest infinitum: quia talis cognitio causatur ex actuali consideratione, sicut habitus generatur ex actibus & sic necesse esset considerare omnia infinita, numerando ea, secundùm successionis cognitionem, quod est impossibile. Et contingentia directè sensu cognoscuntur, vt contingentia sunt, indirectè verò ab intellectu per reflexionem ad sensum, sic enim non inueniuntur nisi in singularibus: sed vt habent aliquid necessitatis, & vniuersalitatis, directè ab intellectu cognoscuntur. Quare si attendantur rationes vniuersales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis: si verò attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, & quædam de contingentibus. Et futura cognoscit intellectus per reflexionem: nam vt sub tempore cadunt, singularia sunt, sed rationes futurorum possunt esse vniuersales, & intellectu capi, ac sic de eis possunt esse scientiæ, duobusque modis futura communi

An intellectus possit cognoscere infinita.

An intellectus sit cognoscitiuus contingentium.

An intellectus cognoscat futura.

niter cognosci possunt:vno modo in se ipsis,& sic à solo Deo cognoscuntur,qui æternaliter ea intuetur vt sunt:alio modo, vt sunt in suis causis, & sic etiam à nobis cognosci possunt si futura necessaria sunt, vt eclipsim cognoscit Astrologus. Si verò sic sint in suis causis, vt ab eis proueniant vt in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam magis vel minùs certam secundum quod causæ sunt magis, vel minùs inclinatæ ad effectus.q.87.

Quomodo Anima Intellectiua cognoscat seipsam, & quæ sunt in ea. Cap. 88.

CVm vnumquodque cognoscibile sit, secundùm quod est in actu,& non secundùm quod in potentia,intellectus noster,qui est pura potentia in ordine intelligibilium, non cognoscit se per essentiam, sed per suum actum. Vnde Deus,qui purus est actus per suam essentiam, non solùm seipsum cognoscit sed etiam omnia intelligit. Angelus verò,qui non est purus actus,neque completus,etsi eius essentia sit in genere intelligibilium, vt actus non per suam essentiam,sed per eorum similitudines alia à se cognoscit. Intellectus autem humanus in genere intelligibilium se habet, vt ens in potentia tantùm, sicut materia prima in genere sensibilium:quare possibilis nominatur,habétque virtutem,vt intelligat,secundum quod fit in actu, quia connaturale ei est, quod ad materialia sensibilia respiciat,& sic se ipsum intelligat,secundùm quod fit actu abstractis speciebus à sensibilibus per lumen intellectus agentis,quod est actus ipsorum intelligibilium. Et habitus in eo existens,cum sit quoddam medium inter potentiam puram, & actum purum, non per se ipsum cognoscitur, sed per actum:nam nihil cognoscitur, nisi secundùm quod est actu, talis autem non est habitus: prima itaque cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus, cùm ex hoc ipso, quod præsens est causet actum, in quo statim percipit intellectus se habere habitum. Secunda verò cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut de mente suprà dictum est. Et primum quod de intellectu intelligitur, est eius intelligere:nam actu est simpliciter intellectus per intelligere, vltimáque eius operatio non tendẽs in alium,sed manens in operante:diuerso tamen modo se ha-

An anima intellectiua seipsam cognoscat per suam essentiam.

An intellectus cognoscat habitus animæ per eorum essentiam.

An intellectus cognoscat proprium actum.

ben:

bent diuersi intellectus, nam in Deo idem est, quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. In angelo autem aliud est suum intelligere, & sua essentia, tamen simul, & vnico actu vtrunque intelligit: hoc quod est intelligere suã essentiam, est propria perfectio suæ naturæ, vno autem actu intelligitur res cum sua perfectione. Intellectus verò noster, qui nec est suum intelligere, nec primum obiectum sui intelligere est eius essentia, sed natura materialis rei: ideo primò eius cognitum est tale obiectum, secundariò actus, & per actum cognoscitur intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, ita appetitus rationalis est inclinatio consequens formam intellectam. Vnde Arist. in 3. de Anima dicit, Voluntas in ratione est. Sed inclinatio cuiuslibet rei est in ipsa re per modũ eius, vnde inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, intelligibiliter est in intelligente, sicut in principio, & in proprio subiecto: quod verò in aliquo est intelligibiliter, consequens est, vt ab eo intelligatur. Quare actus voluntatis intelligitur ab intellectu, in quantùm aliquis percipit se velle, & prout cognoscit naturam huius actus, & per consequens naturam principij. q. 88.

An intellectus intelligat actum voluntatis.

Quomodo Anima Humana cognoscat ea, quæ suprà se sunt. Cap. 89.

SEcundùm præsentem statum, nec per intellectum agentem, nec per possibilem intelligere possumus substãtias separatas immateriales secundùm se ipsas, cùm intellectus naturalem respectum habeat ad naturas rerum materialium. Quare nihil intelligit, nisi conuertendo se ad phãtasmata. Substantiæ verò separatæ sub sensum, & imaginationem non cadunt: ex quo sequitur, quòd cùm istæ substantiæ sint omninò alterius rationis à quidditatibus rerum materialium, nunquàm noster intellectus in hoc statu peruenit ad aliquid simile substantię immateriali, quantuncunque abstrahat quidditatem rei materialis à materia. Ergo nonnunquàm anima nostra cognoscit per se in hoc statu substantias separatas. Nec deus est primum, quod à nobis cognoscitur: quia si à nobis substantię immateriales non cognoscuntur,

Anima humana nunc cognoscit per seipsã substantias separatas.

Multo minus nunc cognoscitur Deus.

tur, multò minùs Deus: cognoſcitur enim à nobis primò quidditas rei materialis, cùm ſit noſtri intellectus obiectum, perueniemus tamẽ aliqualiter ad Dei cognitionem per creaturas, vt dicit Apo. ad Roma. Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, &c. q. 89.

De Cognitione Animæ Separatæ. Cap. 90.

An anima ſeparata aliquid intelligere poſſit.

ANima à corpore ſeparata cùm alium habeat eſſendi modum ab anima corpori vnita, manente etiam animæ natura, alium habet intelligendi modum: nam dum eſt in corpore, & ad phantaſmata ſe conuertit, ſeparata verò ſe vertit ad ea, quæ ſunt intelligibilia ſimpliciter, vt aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ: quamuis hoc ſit ei præter naturam, nec per hoc ipſa natura mutatur, ſicut dicitur de leui, cùm eſt in loco proprio, ſeu alieno, quod ſemper eſt eiuſdem naturæ. Et ſi diceretur, quod ſimpliciter intelligere melius fuiſſet, quàm conuerti ad Phantaſmata, vnde ſic inſtitui debebat anima, reſpondetur quòd in omnibus ſubſtantiis intellectualibus inuenitur virtus intellectiua per influentiam diuini luminis, quod in primo principio eſt vnum, & ſimplex, à quo quantò magis diſtant creaturæ, tantò magis illud lumen diuiditur, & diuerſificatur. Vnde ſicut Deus per ſuam eſſentiam omnia intelligit, angeli verò per plures formas, quàm Deus, per pauciores tamen, & magis vniuerſales, quàm animæ noſtræ, quæ ab illorum virtute deficiunt. Quare ſi in illa vniuerſalitate nos videremus, cùm non ſimus tantæ efficaciæ, ſicut aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ, confuſè intelligeremus: melius eſt ergo animæ vt corpori vniatur, & intelligat per phantaſmata, & tamen eſſe poteſt ſeparata anima, & alium modum intelligendi habere poſt ſeparationem per modum ipſarum ſubſtantiarum ſeparatarum, quia modus operandi ſequitur modum eſſendi. Quæ anima ſeparata de aliis animabus perfectam habebit cognitionem, cùm perfectè cognoſcat ſe ipſam, ſic & alia incorporea, angelos imperfectè, & indeficienter, cùm ſupra ipſarum naturam ſint: eſt enim commune omni ſubſtantiæ ſeparatæ, quòd intelligat id, quod ſupra & infra ſe eſt, per modum ſuæ ſubſtantiæ, & ſecundùm quòd eſt in ipſo intelligente. Modus autem animæ ſeparatæ etſi confirmatur aliis intellectua-

Anima ſeparata an intelligat ſubſtãtias ſeparatas.

libus,

libus, est infra modum angelorum, quod de naturali cognitione intelligendum est, non de cognitione gloriæ: intelligitque anima separata per species separatas, quas recipit ex influentia diuini luminis, sicut & angeli, non tamen ita perfectè: quia angelis est naturalis iste modus, & omnia naturalia perfecta cognitione per huiusmodi species cognoscũt, animæ, verò quæ infra naturam angelorum sunt, per tales species non accipiunt perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi, & confusè. Perfectus enim modus cognoscendi superioris naturæ imperfectè, competit inferiori naturæ. Et quia cognoscit anima in hoc statu singularia, indirectè abstrahendo à phantasmatibus per reflexionẽ, quod tamen non potest post separationem, restat ergo vt singularia cognoscat directè per species ab influentia diuini luminis: nam sicut ipse Deus per suam essentiam cognoscit omnia vniuersalia, & singularia, prout est causa vniuersalium, & indiuidualium principiorum, ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius diuinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. Est tamen differentia inter angelos, & animas: quia illi per has species habent perfectam, & propriam cognitionem, animæ verò confusam. Vnde angeli propter efficaciam intellectus possunt cognoscere non solum naturas rerum in speciali, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animæ verò cognoscunt solum singularia illa, ad quæ quodammodò determinantur, vel per præcedentem cognitionem, seu per affectionem, vel per naturalem habitudinem, aut diuinam ordinationem. Et in anima separata remanet actus scientiæ hic acquisitæ, non tamen secundum eundem modum, cùm non sit idem status cum præsenti, vt phantasmata intelligat, sed per modum conuenientem animæ separatæ. Remanet etiam habitus scientiæ, cuius subiectum est intellectus, qui est incorruptibilis: nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quæ sunt in intellectu passibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium, & præcipuè quantùm ad simplicem intelligentiam, qua intelligunt quod quid est. Dispositio autem, quæ est in viribus sensitiuis, in separatione deficit. Nec distantia localis impedit cognitionem, cùm intelligat anima per influxum specierum ex diuino lumine, quod lumen æqualiter se habet ad propinquum, & distans.

An anima separata cognoscat omnia naturalia.

An anima separata cognoscat singularia.

In anima separata remanet habitus, & actus scientiæ acquisitæ. Distantia localis non impedit cognitionem animæ separatæ.

Repro

Reprobatúrque opinio dicentium, quòd anima separata cognoscit singularia, abstrahendo à sensibilibus, quæ positio est impossibilis, cùm abstractio specierum à sensibilibus fiat mediantibus potentiis, & sensibus, quibus caret anima separata. Nesciúntque animæ separatæ naturaliter, quæ hic aguntur, cùm segregatæ sint à nostra conuersione, & coniunctæ conuersationi spiritualiũ, cuius ratio est, quia anima separata cognoscit singularia per hoc, quòd quodamodò determinata est ad illa per præcedenté cognitionem, affectionem, vel diuinam ordinationem, sed vita spiritus longè est à vita carnis: & sicut corporea, & incorporea diuersa sunt genere, ita distincta sunt cognitione. Est tamen differétia inter Augustinum, & Gregoriũ: quia Gregorius dicit animas sanctorum nostra scire, cùm æquales sint angelis, & claritatem Dei videăt & hoc tenet assertiuè. Augustinus verò opinatiuè tenet contrarium. Author verò tenet cum Gregorio, quia animæ Sanctorum sunt æquales angelis, de quibus Augustinus dicit, quòd non ignorant, quæ apud viuos aguntur. q. 90.

An anima separata cognoscant quæ hic aguntur.

De Prima Productione Hominis, quantùm ad Animam. Cap. 91.

Anima non est de substătia Dei, sed facta: quia est in potentia, & scientiă accipit à rebus, diuersásq; habet potentias, quæ omninò deitati repugnant, cũ Deus purus sit actus nihil aliunde accipiens, aut diuersum habẽs: & ortus est error iste à credentibus omnia esse corporea, & sic Deum principiũ esse omnium corporum: ad quod addebăt Manichæi, lucẽ quădă esse Deum, atq; animam mũdi à corpore non separată, sed corporis formam. Non valuerũt ergo intellectu pertingere gradus spiritualiũ substantiarum, vnde error principiũ habuit. Nec anima rationalis fieri potest, nisi per creationẽ, cum esse, & fieri habeat, & nõ ex materia præiacente: est enim substătia cuius propriè est esse: nă accidens est, quo aliquid est, vt albedo est, quia per eam aliquid est album. Cùm itaque anima sit forma subsistens, & nõ ex materia corporali, quia non est copus, nec est ex materia spirituali, quia sic substantiæ spirituales inuicẽ transmutarentur, dicere oportet, quòd fiat per creationẽ. Fitque immediatè à Deo, cum nõ fiat per transmutationẽ, sed tantùm per creationem.

Anima non est de substantia Dei.

Anima producta est in esse per creationem.

Anima rationalis immediatè est à Deo.

Solus

Solus enim Deus creare poteſt,quia primus agens agit nullo præſuppoſito.Secũdus verò agens aliquid præſupponit à primo agente,vnde tranſmutãdo tales agunt.Solus itaque Deus creat,& de potentia materiæ non educitur anima.Quæ fuit producta cum corpore,etſi falsò crediderit Orig.omnes eſſe productas cum angelis:Auguſtinus verò quamuis non aſſertiuè,dixit animam primi hominis priùs fuiſſe productã cum angelis,corpus vero ſecundùm cauſales rationes,quod tolerari poſſet,ſi vera eſſet opinio dicentium,animam eſſe naturam completam,& non vniri corpori, vt formam , ſed ſolùm ad ipſum adminiſtrandum. Si verò vnitur,vt forma, cùm ſit pars humanæ naturæ, non poteſt ſtare: quia Deus in primo ſtatu naturæ,res inſtituit in perfecto ſtatu,in quo requiritur, vt pars ſit cum ſuo toto,ſed anima nõ habet ſuam perfectionem niſi corpori vnita.Poteſt autem ſuſtineri opinio Auguſtini quòd anima præceſſit in operibus ſex dierum,ſecũdùm quandam ſimilitudinẽ generis,vt conueniẽ cum angelis natura intellectuali,ipſa tamen cum corpore fuit creata.q,91.

An anima ſit producta ante corpus

De Productione Corporis Primi Hominis. Cap.92.

Deus,cùm perfectus ſit in ſuis operibus,omnibus dedit perfectionẽ,ſecũdùm modũ eorum:ipſe enim ſimpliciter perfectus eſt,omnia in ſe præhabẽs vnitè,cuius perfectio deriuatur ad angelos,ſecũdùm quod habẽt cognitionem omnium,quæ in natura ſunt per diuerſas formas.In homine autem inferiori modo huiuſmodi perfectio deriuatur: non enim omnium naturalium cognitionem habet,ſed quodam modo compoſitus ex rebus omnibus in anima communicat cum angelis, in elongatione à contrariis cum corpore cœleſti per æqualitatem complexionis, cum elementis ignis,& aeris in vita, quæ conſiſtit in calido , & humido. In aliis verò duobus elementis abundat ſecundùm ſubſtãtiam propter miſtionis æqualitatem , cùm ſint minoris virtutis terra,& aqua,& magis nota,& ideo de eis magis formari dicitur.Et corpus humanum à Deo immediatè productum eſt, cuius virtus eſt producere formam abſque adminiculo formæ naturalis præcedentis , & quamuis ſit immaterialis ſua virtute materiam producit creando,quod non poſſunt angeli, cùm non tranſmutent corpora ad formam aliquam niſi adhibitis

An corpus primi hominis ſit de limo terræ.

Corpus humanũ eſt immediatè à Deo productum.

adhibitis quibusdam seminibus. Vnde primus homo debuit à Deo formari, cum priùs non fuerit aliùs, cuius virtute per viam generationis alius similis in specie formaretur. Potuit tamen esse, vt aliquod ministerium ab angelis exhiberetur in corpore, sicut in resurrectione colligendo pulueres fiet. Instituítq; Deus corpus humanum in optima dispositione ad animam rationalem: quia quilibet artifex intẽdit dare operi suo dispositionem optimam, non simpliciter, sed secundùm illum effectum, quem facere intendit. Tale autem est corpus nostrum propter animam, & eius instrumenta propter actiones. præceditq; homo alia animalia in tactu, & in sensitiuis potentiis, etsi in aliquibus sensibus deficit ab animalibus, propter temperamẽtũ tactus, magnúmque habet cerebrum, vt cordis caliditatem temperet, & sit rectus, & loco cornuum manus habet, quibus sibi defensiones paret, rectámque habet staturam, quia homines sensus habent non solum ad necessaria vitæ, vt bruta, sed etiam ad cognoscendum, atque ad suas operationes liberius operandum. Cerebrum habent non depressum, sed eleuatum, vt manibus meliùs operentur. Caput cœlum versus, & pedes erga terram, vt disponantur melius ad loquendum, ne os, labia, & lingua fieret dura. Conuenientérque describitur productio corporis humani, cum vtitur speciali modo loquendi Scriptura in homine: nam alia propter ipsum facta sunt, & propter pluralem numerũ designatur sancta Trinitas, quæ in faciem inspirauit, magis quã in alias corporis partes: quia in ea magis vigẽt sensus, vnde in facie magis apparet animę operatio. q. 92.

Corpus hominis habuit cõuenientem dispositionem.

De Productione Mulieris. Cap. 93.

FOeminam produci in adiutoriũ generationis in prima productione necesse fuit, quod paret, dum consideratur viuentium modus. Sunt enim quædam, quæ nõ habent virtutẽ generationis in seipsis, sed ab agente alterius speciei, vt quædam plantæ, & animalia, quæ generantur sine semine per virtutem actiuam corporum cœlestium. Quædam habent virtutem actiuam, & passiuam coniunctam, vt est in plantis, quæ generantur ex semine. Animalibus verò perfectis competit virtus actiua generationis secundùm sexum masculinum, passiua secundum fœmininum. Et quia homi-

Mulier debuit produci in prima productione.

nes habent aliquod opus nobilius generatione, ad quod eorum vita principaliter ordinatur, masculus fœminæ coniungitur solùm tempore coitus. Cùm itaque homo ad nobilius opus ordinetur, videlicet, ad intelligere, debuit in eo esse distinctio vtriusque virtutis maiori ratione, vt seorsum produceretur fœmina à mare, & tamen carnaliter coniungerentur in vnum ad opus generationis, vnde post formationem mulieris statim dicitur, Erunt duo in carne vna. Conueniénsque fuit in prima institutione mulierem ex viro formari, quod non factum fuit in brutis. Primò, vt homini seruaretur dignitas, quod esset principiũ totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius Vniuersi. Secundò vt magis diligeret suam vxorem, dum cognosceret eam à se esse productam, & semper simul essent commansuri. Tertiò quia coniunguntur non solùm propter generationem, vt alia animalia, sed etiam propter vitam domesticã. Quartò ratione sacramenti, quia figuratur per hoc, quod ecclesia à Christo sumit principiũ, vt dicit Apost. ad Ephes. 5. Formatáque fuit ex costa viri, vt demonstraretur socialis coniunctio, & non ex capite, ne videretur domina viri, neque ex pedibus, ne videretur esse serua. Additur etiam, vt significaret ecclesiam, quæ ex latere Christi emanauit. Immediatéque formata est à Deo, quia cũ producta sint in esse ex alia materia, quã ex ea, ex qua naturaliter generatur homo, vt est semen humanũ, non potuit eam facere alius nisi Deus, qui ex limo, & costa eam formauit. Si verò interuenerit ministerium angelorum, nescitur. q. 93.

Quare mulier fuerit ex viro.

Quare fuerit ex costa viri.

Mulier immediate formata à Deo.

De Fine, siue Termino Productionis Hominis. Cap. 94.

IN homine est imago Dei imperfecta: ad rationem enim imaginis requiritur quòd sit deducta ex eo, cuius est imago: vnde ouum non est imago oui, sed simile. In homine igitur cùm inueniatur aliqua Dei similitudo, quę à Deo deducitur, vt ab exẽplari, ideo dicitur ad imaginem Dei factus, non tamen secundùm æqualitatem: quia in infinitum exemplar excedit tale exemplatum. Quare homo imago Dei imperfecta est. Intellectuales verò creaturę sunt propriè ad imaginem Dei, non enim quælibet similitudo etiam ex altero expressa sufficit ad rationẽ imaginis, sicut si esset secundùm genus

In homine est dei imago imperfecta.

In brutis non est imago dei

genus tantùm,vt vermis ex homine, vel secundùm aliquod accidens commune, sicut album ad similitudinem alterius, sed requiritur, quòd sit secundùm speciem,vel accidens proprium speciei, quæ similitudo attenditur secundùm vltimam differentiam. Assimilantur itaq; aliqua maxime communiter secūdùm quod sunt. Secundò aliqua,inquantùm viuunt, alia verò,vt nil sit in creaturis propinquius ipsis prout sapiūt & intelligūt. Sed angelus simpliciter magis est ad imaginem Dei secundùm intellectualem naturam, in qua consideratur primò ratio imaginis:homo verò est similior secūdum quid, prout inuenitur in eo quædam Dei imitatio, quia homo est de homine, sicut Deus de Deo, & anima hominis est tota in toto cordore, & in qualibet parte ipsius, vt Deus se habet ad vniuersum mundum, secundum hæc enim magis est in homine, quamuis secundùm primam similitudinem magis attēdatur ratio imaginis. Et in quolibet homine inuenitur Dei imago, quæ tripliciter considerari potest. Vno modo, secundùm quod homo habet naturalem aptitudinē ad amandum, & intelligendum Deum: & hæc aptitudo consistit in natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundùm quod actu, & habitu cognoscit, & amat imperfectè, & hæc est per cōformitatem gratiæ. Tertio modo est secundùm quod amat, cognoscitq; perfectè: & hæc imago attenditur secundum statum gloriæ. Prima est in omnibus hominibus, secunda est in iustis, tertia in beatis: quæ, quantùm ad naturam intellectualē pertinet, tam est in muliere quàm viro, vnde in Scriptura nominat eos in plurali, quantùm verò ad aliquid aliud magis inuenitur in viro prout est principiū. Et in homine est imago Dei, & quantùm ad naturam diuinam, & quantùm ad Trinitatem Personarū, cùm in ipso Deo vna natura in tribus existat Personis. Sed magna est differētia huius Trinitatis ab ea, quæ existit in nobis: nam, vt dicit Augustinus in 15. de Trinitate, Trinitatem, quæ in nobis est, videmus potiùs, quàm credimus, Deum verò esse Trinitatem potiùs credimus, quàm videmus. Et imago inuenitur in homine secundum mentem, secundùm verò alias partes per modum vestigij, quod nō pertingit ad similitudinem speciei suæ causæ. In rationabili autem creatura secundum id inuenitur, quo alia excedit, id est mēte. Attenditúrque primò hæc trinitatis imago secundùm actus verbi, & amoris: secūdariò

An Angelus sit magis ad imaginem quam homo.

In quolibet inuenitur imago Dei.

In homine est imago Dei, quantum ad trinitatem personarū

An imago sit solū secundum mentem.

An imago inueniatur secundū actus. verò,& ex consequenti,secundùm potentias,& habitus:nam in mente attenditur, secundùm quod appropinquat ad speciem Trinitatis repræsentando processionem Verbi à dicente,& Amoris connectentis,& sic secundùm actus principaliter:& quia principium actuum sunt potentiæ, & habitus, & ex consequenti potest imago attendi in anima,secundum potentias,& habitus,prout in eis actus virtualiter existũt,q.94.

De Statu,& Conditione Primi Hominis,quantùm ad Intellectum. Cap. 95.

An primus homo viderit deum per essentiam. PRimus homo non vidit Deum per essentiam:quia ita se habet intellectus videntis Deum per essentiã,sicut quilibet homo se habet ad beatitudinem,à qua nullus per voluntatem potest auerti,cùm quilibet fugiat miseriã,& beatitudinem appetat. Quare si Deum vidisset primus homo peccare non potuisset:fuit tamen eius cognitio media inter statum Patriæ,& vitæ huius:nam quantò aliqua creatura est altior ,tantò clariùs Deum videt, vnde per intelligibiles effectus eminentiùs Deus videtur,quàm per sensibiles.Et quia in illo statu inferiora superioribus subdebantur,nec superiora ab eis impediebantur,vt in præsenti statu,ideo primus homo per res exteriores à clara, & firma contemplatione intelligibilium effectuum non impediebatur,sed irradiatione primæ veritatis percipiebat siue naturali , siue gratuita cognitione.

Adam nõ vidit angelos per essentiam in statu innocentia. Nec angelos vidit primus homo per essentiam : quia naturaliter cognoscebat per conuersionem ad phantasmata etiam in integritate , per quam habebat gubernationem inferiorem per superiora : deficiebat tamen anima ipsius ab intellectu substantiarum separatarum,non ex aggrauatione corporis,sicut post lapsum,sed ex hoc,quòd obiectum ei cõnaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Habebat tamen excellentiorem cognitionem de eis,quàm nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa,& fixa circa intelligibilia, quàm nostra sit cognitio, cùm propter vtrunque deficiamus.Et propter talem eminentiam dicebat Gregor.quòd angelorum spiritibus intererat homo.

An Adã habuerit omnium scientiam. Et quia omnes res àDeo institutæ fuerunt in statu perfecto: non solùm vt essent in se ipsis , sed vt essent aliorum principia: homo autem principium esse potest aliorum non solùm

per generationem corporalem, verùm etiam per instructionem & gubernationem, ad quod requiritur scientia, ideo institutus est à Deo, vt omnium scientiam haberet, in quibus natus est instrui homo. Cùmque requiratur ad gubernationem vitæ propriæ, & aliorum, non solùm scire, quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam quæ cognitionem naturalem excedunt, sicut quæ fidei sunt, ideo in his tantam habuit cognitionem, quanta erat necessaria ad illius vitæ humanæ statutum. Quæ verò excedebant, nec necessaria erant, Adam non cognouit, vt sunt cogitationes hominum, futura contingentia, & similia. Nec in primo statu decipi potuisset homo: quia sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est eius malum. Vnde innocentia manente, non poterat intellectus hominis alicui falso acquiescere, sicut vero, quàuis potuisset in eo esse carentia alicuius veritatis. Nam quandiu manebat anima subdita Deo, tandiu in homine inferiora subdebantur superioribus. At intellectus noster circa proprium obiectum semper est verus, vnde ex se ipso nunquam decipitur. Quare rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum, & seductio mulieris, si non præcessit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis, vt dicit Aug. 2. super Genesi. q. 95.

An primus homo in primo statu decipi potuisset.

De his, quæ pertinent ad Voluntatem Primi Hominis, scilicet Gratia, & Iustitia. *Cap. 96.*

ETsi quidam dicunt, quòd primus homo non fuit creatus in gratia, sed posteà, ante tamen peccatum fuit ei collata: multi tamen sancti Doctores dicunt contrarium, quia primus homo factus fuit in statu recto, in quo ratio subdebatur Deo, & inferiores vires rationi, atque animæ corpus. Et quàdiu ratio manebat subiecta Deo, inferiora subdebantur ei: quę subiectio non erat naturalis, alioquin post peccatū mansisset. Vnde patet, quòd subiectio illa non erat solùm secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ. Quare August. 13. de Ciuit. Dei ait, Postquam facta est transgressio præcepti, confestim gratia diuina deserente, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim

Adam creatus fuit in gratia.

motum inobedientis carnis suæ tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ideo illæ passiones, quæ respiciunt malum, non erant in Adam, vt timor, dolor, & similia: nec illæ, quæ respiciunt bonum non habitum, & tunc habendum, vt cupiditas æstuans, sed illæ passiones, quæ possunt esse boni præsentis, vt gaudium, & amor, vel sunt futuri boni in suo tempore habendi, vt desiderium, spes non affligens, fuerunt in illo statu, aliter tamen quàm in nobis: quia in illo inferior appetitus erat totaliter rationi subiectus, vnde non erant passiones animæ, nisi consequentes ex iudicio rationis. Sed in nobis quandoque sunt passiones præuenientes iudicium rationis, & ipsum impedientes, quandoque consequentes prout sensualis appetitus aliquando obedit, & aliquando non obedit, quia non totaliter subest rationi. Et aliqualiter Adam habuit omnes virtutes, nam nil aliud sunt virtutes, quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, & inferiores vires disponuntur secundùm regulam rationis. Quare rectitudo primi status exigebat, vt homo aliqualiter omnes haberet. Et quia aliquæ virtutes sunt, quæ de sui ratione imperfectionẽ nullã important, vt charitas, & iustitia: & istę in illo statu simpliciter fuerunt actualiter & habitualiter. Illæ verò, quæ imperfectionem aliquam important, si non repugnant illi statui, sicut fides, quæ est eorum, quæ non videntur, & spes, quæ est eorum, quæ non habentur, poterant esse in statu innocentiæ actualiter, & habitualiter. Sed si aliquæ essent, quarum imperfectiones repugnarent illi statui, poterant tales virtutes ibi esse secundùm habitum, & non secundùm actum, vt pœnitentia, misericordia, & similia, nam sic dispositus erat homo, quòd de peccato præcedenti doluisset, & miseriã repulisset, si in homine alio ista vidisset. Et ex parte gratiæ opera primi hominis efficaciora erant tunc, quia copiosior erat nullo inuento obstaculo in natura humana, stante innocentia. Sic etiam considerata quantitate operis absoluta, quia potuisset homo facere maiora opera propter maiorem virtutem. Si verò consideratur quantitas proportionalis, maior ratio inuenitur meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem: quia paruum opus eius, qui cum difficultate operatur, ex

An in primo homine fuerint passiones.

An Adam habuerit omnes virtutes.

An opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendũ quã opera nostra.

excedit magnum opus operantis sine difficultate. Sic laudatur vidua ponens minutum in gazophylacio. q. 96.

De Dominio, quod competebat Homini in statu innocentiæ.

Cap. 97.

Dominabatur omnibus animalibus Adam in statu innocentiæ, quorum inobedientia est in pœnam peccati: erant enim ei subdita. Primò quia imperfectiora cedũt in vsum perfectorum, vt materia est propter formã, vnde plãtæ vtuntur terra, animalia plantis, & homo plantis, & animalibus. Sic licita est venatio syluestrium, quia homo vendicat sibi quod est naturaliter suum. Secundò patet ex ordinatione diuinæ prouidentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat: homo autem factus est ad imaginem Dei. Tertiò in animalibus est participatio prudentiæ ad aliquos actus particulares, in homine est vniuersalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium: quod autem est per participationem subditur ei, quod est per essentiam, & vniuersaliter. Quare naturalis erat subiectio animalium ad hominem. Et quia in homine quatuor considerantur, ratio, secundum quam conuenit cum angelis: vires sensitiuæ, secundum quas conuenit cum brutis: vires naturales, secundùm quas conuenit cum plantis, & corpus, secundùm quod conuenit cum inanimatis. dominabatur itaque his, qui non sunt ita ad imaginem Dei, quarenon angelis: viribus autem sensitiuis, dominabatur imperando, viribus verò naturalibus, & corpori dominabatur homo non quidem imperando, sed vtendo. Aliqua tamen fuisset disparitas in statu innocentiæ, & quantum ad sexum propter generationem, & quantùm ad ætatem, sed etiam quantum ad iustitiam & scientiam, cùm homo sit liberi arbitrij ex quo aliqui magis potuissent proficere, quàm alij: ex parte corporis etiam fuisset disparitas: quia corpus humanum non erat exemptum à legibus naturæ, quin reciperet auxilium à cibis, diuersámque dispositionem ex aere, & stellis, vnde maiores, pulcriores, & robustiores aliqui essent, ita tamen, quòd nullus fuisset defectus in his, qui excederentur, nec circa corpus, nec circa animam. Nec in eo statu

Adã dominabatur animalibus in primo statu.

An homo habuisset dominium super oẽs alias creaturas.

An homines in statu innocẽtiæ fuissent æquales.

An in statu innocentiæ homo homini dominatus esset. statu fuisset dominium dispoticum super alios homines, ita vt ad propriam vtilitatem dominantis vtilitas referretur: quia tale dominium est contristabile: & pœnale fuisset vnicuique, vt bonum, quod deberet esse suum, alteri cederet. Hæc verò pœna eo tempore non conueniebat, sed dominiũ, quod dirigitur ad bonum gubernati, & ad bonum commune, in statu innocentiæ fuisset, cùm homo sit animal sociale: & talis vita esse non potest, quin aliquis ad vtilitatem multorum, præsideat. Patet etiam, quia si vnus habuisset supereminentiam iustitiæ, & scientiæ, inconueniens fuisset, si hæc non executus fuisset in aliorum vtilitatem. q.97.

De his, quæ pertinent ad Statum Primi Hominis, quantum ad Conseruationem Indiuidui. *Cap.98.*

In statu primo homo fuisset immortalis. IN statu innocentiæ homo immortalis fuisset: nã per peccatum mors intrauit in mundum. Incorruptibile enim tripliciter dicitur. Primò, quia non habet materiam, vt angelus, vel si habet, talis materia non est in potentia nisi ad vnã formam, vt corpus cœleste. Alio modo ex parte formæ, quia inhæret ei dispositio, per quam corruptibile prohibetur à corruptione, quod erit in gloria. Tertio modo incorruptibile est ex parte causæ efficiẽtis, & hoc modo in statu innocentiæ fuisset homo immortalis: nã corpus eius non erat indissolubile per aliquem vigorem immortalitatis in eo existentem, sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter ei data, per quam poterat corpus ab omni corruptione seruare, quandiu ipsa fuisset subiecta Deo: & rationabiliter factum est, quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ. Ideo conueniens fuit, vt in principio ei daretur virtus, per quam corpus conseruare posset supra naturam corporalis materiæ, & quamuis Adam recuperauerit gratiam, & meritum gloriæ, non tamen immortalitatem, cum hoc Christo reseruaretur, qui resurrectionem daret. Nec in statu innocẽtiæ homo propriè passibilis fuisset, inquantum per passionem vnum remouetur ab altero à sua naturali dispositione, sed communiter, id est secundùm quamcunque mutationem, vt intelligere, & sentire poterat pati & secundùm corpus, & secundùm animam: nam hoc modo pati, per

An homo in primo statu fuisset passibilis.

pertinet ad perfectionem naturæ.Eratque in eo statu vita animalis,quate cibis egebat. In statu autem gloriæ erit spiritualis non egens alimentis: anima enim humana, & anima est, & spiritus, nam anima dicitur secundùm id, quod est sibi commune,& aliis animalibus, quod est vitam corpori dare: sed spiritus dicitur secundùm id, quod est proprium sibi, & non aliis animalibus, vt sit intellectualis. In primo itaque statu anima rationalis communicabat corpori, quod competebat ei, vt animæ. Vnde corpus illud dicebatur animale, prout habebat vitam ab anima, cuius opera sunt alimento vti, generare, & augeri: & hæc competebant homini in primo statu. In vltimo autem statu post resurrectionem communicabit anima quodam modo corpori ea, quæ sunt sibi propria, vt spiritus est: immortalitatem videlicet ad bonos, & malos,sed impassibilitatem,&gloriam ad bonos,quorum corpora spiritualia dicentur. Et lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non tamen simpliciter: nam duo remedia habebat homo ad conseruationem vitæ in illo statu contra suós defectus; quia circa deperditionem humidi, qui est primus defectus, subueniebatur ei per esum aliorum lignorum: sicut nunc per cibos, quos sumimus,cōtra secundum defectum, qui est id, quod generatur ex aliquo extraneo adiunctum ei,quod prius erat humido præexistenti:iminuit virtutem actiuam speciei, sicut aqua adiuncta vino primò conuertitur in saporem vini, posteà plus addita diminuit vini fortitudinem,& tandem vinū fit aquosum, sic videmus in nobis,quod virtus actiua in principio est adeò fortis, quod vim habet generandi, & dandi augmentum, posteà sufficit ad restaurationem deperditi, sed non auget:tandem in statu senectutis nec ad hoc sufficit, vnde sequitur decrementum, & corporis dissolutio. Contra istum itaque defectum subueniebatur homini per lignum vitæ: quia habebat vim fortificandi virtutem speciei contra debilitatem prouenientem ex admixtione extranei,& medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. Quare non simpliciter causabat immortalitatem, nec poterat corpori talem præstare virtutem, vt nunquam dissolui posset, cum eius virtus esset finita, sed vsque ad determinatum tempus conseruasset:quo finito homo esset trāslatus ad spiritualem vitam, vel iterum de ligno vitæ sumpsisset.q.98.

In statu primo homo indigebat cibo.

An per lignum vitæ consequeretur immortalitatem homo in primo statu.

De his, quæ pertinent ad Conseruationem speciei per generationem. Cap. 99.

In primo statu generatio fuisset.

IN statu innocentiæ multiplicatio fuisset per generationẽ, alioquin peccatum hominis necessarium fuisset, ex quo tantũ bonum consequutum est: quod etiam probatur, quia homo secundùm suam naturam, quasi quoddam medium est inter creaturas corruptibiles, & incorruptibiles, anima enim naturaliter est incorruptibilis, corpus naturaliter corruptibile. Naturæ autem intentio diuersimodè ad hæc fertur, quia in rebus corruptibilibus cùm nil sit perpetuum nisi species, ad eius conseruationẽ naturalem generationẽ ordinauit. Incorruptibilia verò manẽt non solùm secundùm speciẽ, sed secundũ indiuidua: vnde homini ex parte corporis, quę corruptibile est secundùm natura suã, cõpetit generatio, ex parte autem animæ incorruptibilis, competit ei, quod multitudo indiuiduorum sit per se intenta à natura, vel potiùs ab authore naturæ, qui solus est ipsarum creator. Quæ generatio fuisset per coitum, qui naturalis est omnibus animalibus perfectis: naturalia enim per peccatum neque data, neque ablata sunt. Cùm itaque natura ad hunc vsum hæc mẽbra dederit, non defuisset eorum vsus: sed applicata virtute actiua, & passiua, sine immoderata concupiscentia, secuta esset generatio, quia vires inferiores eo statu rationi obediebant, & coitum debito tempore sine stimulo cum tranquillitate exercuissent. q. 99.

Generatio in primo statu secuta esset per coitum.

De Conditione Prolis generandæ, quantum ad Corpus. Cap. 100.

PVeri virtutem motiuam in statu innocentię conuenientem suo statui habuissent: cùm in naturalibus sequi debeamus rei naturam, in supernaturalibus authoritatem Scripturæ. Pueri autem maius habent cerebrum aliis animalibus, vnde nerui non sunt ita idonei ad mouendum mẽbra propter magnã humiditatem, quare virtus motiua non est in eis ita sufficiẽs: habuissent itaque sufficiẽtẽs actus pueritiæ, sine aliquo defectu, putà ad fugiendum, & similia. Et quia in eo statu quidquid spectat ad complementum naturæ humanæ, nõ defuisset etiã sexuũ distinctio: sicut enim ad perfectionem

nem Vniuersi requiritur graduum diuersitas, ita ad perfectionem generationis commixtio maris, & fœminæ. q. 100.

De conditione Prolis quantùm ad Iustitiam. Cap. 101.

IN accidentibus consequentibus naturam speciei oportet filios assimilari parentibus, nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset: in accidentibus verò indiuidualibus non oportet filios assimilari parentibus. Cùm itaque originalis iustitia, in qua primus homo conditus fuit, esset accidens naturæ speciei, non quasi causatum ex principiis speciei, sed sicut quoddam donum datum toti naturæ diuinitùs, sicut peccatũ originale, quod opponitur illi iustitiæ, dicitur esse peccatũ naturæ, vnde in posteros traducitur: ita traducta fuisset iustitia originalis. Sed nõ fuissent nati in iustitia cõfirmati: quia pueri non plus habent perfectionis in sua natiuitate, quàm habeant parentes, quando eos generauerunt, qui vsque ad beatam Dei visionem non sunt cõfirmati, nisi per priuilegium, vt de beata Virgine dicitur. q. 101.

Homines nati essent cùm iustitia originali in eo statu.

Pueri statu primo non fuissent confirmati in iustitia.

De Conditione Prolis generandæ, quantùm ad Scientiam. Cap. 102.

PVeri in statu innocentiæ non fuissent nati perfecti in scientia: quia naturale est homini per sensus acquirere scientiam, vnitur enim corpore anima, quia eo indiget ad suam operationem. Quòd si statim à principio haberet scientiam, non acquireret eam per sensitiuas vires: acquisissent itaque in processu tẽporis sine difficultate, tamen inueniendo, & addiscendo. Et quia vsus rationis pẽdet ex organis viriũ sensitiuarum, non poterant pueri mox nati habere perfectum vsum, cũ ex nimia humiditate aliqualiter organa impediantur. Vnde nõ habebant perfectionẽ, sicut quando fuissent in ætate: habuissent tamen perfectiorem, quàm nunc, quantùm ad ea, quæ ad illos pertinebant in illo statu innocentiæ. q. 102.

Pueri an fuissent perfecti in scientia.

An mox nati habuissent perfectum vsum rationis in eo statu.

De Loco hominis, qui est Paradisus. Cap. 103.

PAradisus etsi aliqui corporaliter intelligi volunt, alij spiritualiter, Aug. placet quòd vtroq; modo capiatur: & est locus in Orientis parte constitutus, cũ nobilior locus in nobiliori parte cœli sit ponendus. Est enim Oriens dextera cœli

Paradisus an sit locus corporeus.

cœli secundùm Arist. in 2. de Cœlo, & exponitur à sanctis doct. vsque ad locum lunaris globi, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, vt est in corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate: fitque mentio de lunari globo, qui est magis affinis terræ inter omnia corpora cœlestia. Et est locus conueniens paradisus habitationi humanæ, quia inerat ei incorruptibilitas nō ex dispositione corporis, sed ex vi collata animæ ad præseruandum: cúmque corpus corrumpatur & ab interiori, & ab exteriori, ideo ad conseruationem humidi datus fuit esus ciborum, & ad obuiandum exteriori, data est temperies aeris paradisi. Fuítque in eo positus homo, vt custodiret, & operaretur illum: quæ operatio non fuisset laboriosa, sed iucunda propter experientiam virtutis naturæ, custodirétque seipsum, ne peccando illum amitteret, operabatúrque Deus in homine illum custodiendo, & custodiebat, ne à malo corrumperetur. Non tamen factus fuit homo in paradiso, vt cognosceret, quòd incorruptio illa non erat ex natura, sed ex dono Dei: ideo post formationem in eo fuit positus, vt ibi habitaret tempore vitæ animalis, transferendus postea in cœlum ad possidendam vitam spiritualem: mulier verò facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principij, ex quo corpus eius formabatur, & filij in paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi. q. 103.

Paradisus locus conueniens habitationi hominis.

An fuerit homo positus in paradiso vt operaretur.

An homo factus sit in paradiso.

De Gubernatione Rerum in communi. Cap. 104.

Mundus ab aliquo gubernatur.

IMpossibilis est quorundam Philosophorum opinio, quòd omnia fiant fortuitò: primò quia in rebus videmus euenire in pluribus quod melius est, & quasi semper: quod nō esset, si per aliquam prouidentiam res naturales non dirigerentur ad finem boni, vt rerum ordo demōstrat. Patet etiam ex consideratione diuinæ bonitatis, per quam res in esse sunt productæ: optimi enim est producere optima, & ea ad perfectum perducere. vltima autem perfectio vniuscuiusque consistit in consequutione finis, quod est rectè gubernare. Qui finis gubernationis mundi est bonum extrinsecum à toto Vniuerso: cùm enim extrinsecum sit rerum principium ab ipso Vniuerso, sic & finis, qui respondet principio. Patet

Finis gubernationis mundi est extra mundum.

etiam,

etiam, cùm finis vniuersalis omnium rerum sit bonum vniuersale, quod bonum vniuersale non potest esse aliquid infra Vniuersum, quia finis particularis est aliquod bonum particulare, quod est bonum participatiuè. Finis verò vniuersalis est per se, & per suam essentiam bonum. Vnde id bonum, quod est finis totius Vniuersi, oportet esse extrinsecum à toto Vniuerso. Gubernatúrque mundus ab vno, quia finis gubernationis mundi est bonum per essentiam: & sic gubernatio mundi optima est ab optimo, vnde ab vno: intendit enim quælibet gubernatio vnitatem, quæ melius causatur ab vno, quàm à pluribus, quia vnitatis per se causa est per se vnum, multi enim non causant vnum, nisi inquantùm aliquo modo vniuntur. Gubernatio itaque optima est ab vno: Quare Phil. ait. Entia nolunt malè disponi, vnus ergo princeps.

Mundus gubernatur ab vno.

Et quia effectus actionis ex fine pensatur, finis verò gubernationis mundi est bonum essentiale, ad participationem cuius omnia tendunt, ideo effectus potest tripliciter accipi. Vno modo ex parte finis, & effectus gubernationis est assimilari summo bono. Alio modo consideratur secundùm ea, quibus creatura perducitur ad assimilationem Dei, & sic in generali sunt duo effectus gubernationis inquantùm Deus est bonus, & creatura est bona, & vt est aliis causa bonitatis, vna creatura mouet aliam ad bonitatem. Vnde duo sunt effectus gubernationis, videlicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, & sic sunt nobis innumerabiles secundum diuersas rerum naturas.

An effectus gubernationis sit vnus vel plures.

Omniáque diuinæ gubernationi subduntur, cum eiusdem sit rem producere, & perfectionem dare, vnde sicut Deus est causa Vniuersalis totius entis, & nihil est, quod ab eo non sit creatum, ita nihil est, quod eius gubernationem effugiat, quod patet etiam ex parte finis, cùm eius bonitas sit proprius finis gubernationis mundi, & nihil esse potest, quod non ordinetur ad diuinam bonitatem.

Omnia diuinæ gubernationi subduntur.

Vnde stulta fuit opinio dicentium, quòd singularia, & inferiora à Deo non gubernentur. Duóque ad gubernationem exiguntur, ratio gubernationis, & executio. Quantùm ergo ad rationem pertinet, Deus omnia immediatè gubernat: quia cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis, vnumquodque ei attribuendum est secundum sui optimum, quod in omni genere in hoc consistit, vt

An omnia Deus immediatè gubernet.

vt omnia particularia cognoscuntur ab eo. Sicut optimus Medicus est, qui non considerat solùm vniuersalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium. Vnde dicere oportet, Deum etiam minimorum particularium curam habere. Et quantùm ad executionem, quia gubernatio tantò melior est, quantò maiorem perfectionem rebus gubernaris cõmunicat: ideo Deus sic res guberuat, vt quasdam instituat causas aliarum in gubernando, sicut si quis magister faceret discipulos suos non solùm scientes, sed etiam aliorum doctores. Nec possibile est aliquid præter ordinem diuinæ gubernationis contingere, cùm nullus sit effectus, qui præter ordinem causæ vniuersalis eueniat, sed diuina gubernatio omnia entia comprehendit. Contra particularem verò causam potest aliquid euenire, quia alia causa, ex qua effectus potest impediri, non est ei subdita, sicut indigestio euenit præter ordinem virtutis nutritiuæ, ex impedimento cibi nimis grossi, diciturque res mala ex hoc, q; exit ab ordine alicuius boni particularis. Quòd si malum totaliter exiret ab ordine diuinæ gubernationis, nihil esset: quia semper in bono fundatur, & nihil est totaliter malum. Nihilque habet renitentiam contra ordinem diuinæ gubernationis in generali, cùm omnia tendant in bonum, & nemo aspiciens ad malum operatur, omnísque inclinatio alicuius rei naturalis, vel voluntaria, nil aliud est, quàm quædam impressio à primo mouente, vt sagitta à sagittante, ita vt omnia quæ agunt, quasi sponte perueniãt ad id, quod diuinitùs ordinatur. Quare dicitur Deus omnia suauiter disponere. q. 104.

An aliquid contingat præter ordinem diuinæ gubernationis.

An aliquid habeat renitentiam contra ordinem diuinæ prouidentiæ.

De Effectibus Diuinæ Gubernationis in speciali. *Cap.* 105.

Creaturæ indigent vt à Deo conseruentur.

OMnia in suo esse conseruantur à Deo: nam directè, & indirectè dicitur aliquid conseruari. Directè per manutentionem dependentis à se: indirectè per remotionem corrumpentis. Sed non omnia indigent remotione corrumpentis, cùm quædam sint, quæ non corrumpuntur, vt angeli, & corpora cœlestia: directè verò omnia indigent tali conseruatione, quia effectus alicuius causæ non solùm eget conseruari ab illo directè in fieri, sed etiam in esse. At omnis creatura est effectus Dei & in fieri, & in esse, ergo à Deo debet directè conseruari: nam sic se habet omnis creatura ad Deum,

Deum, ſicut aer ad ſolem illuminantem, ipſe enim eſt lucens per ſuam naturam, aer verò participatiuè. Vnde ceſſante ſole fit tenebroſus. Ita Deus eſt ens per ſuam eſſentiam, creaturæ autem per participationem. Ideo ſi aliquando virtus Dei ab eis, quæ creata ſunt, regendis ceſſaret, ſimul & ſpecies illorum ceſſaret. Sed quaſdam res conſeruat indirectè mediantibus aliquibus cauſis, vt patet in ſale, qui conſeruat carnes, à corruptione: directè autem ſunt multi effectus dependentes primò à cauſa prima, & ſecundariò à cauſis mediis, quæ quantò magis fuerint altiores, & primæ cauſæ proximiores, tantò magis eis attribuitur rerum conſeruatio: & ideo 12. Metaph. dicebat Phil. quòd primus motus eſt cauſa continuitatis generationis, ſecundus verò, qui eſt per Zodiacum, eſt cauſa diuerſitatis, quæ eſt ſecundùm generationem, & corruptionem. Conſeruat ergo Deus res quaſdã in eſſe mediantibus aliquibus cauſis. Fuítque error dicentium Deum nõ poſſe aliquid in nihilum redigere: quia Deus eſſe communicat ex libera voluntate, & non ex neceſſitate. Vnde ſicut poteſt à principio nõ dare, ita poſtquam dedit, poteſt non continuare. Et quia eorũ, quæ à Deo fluunt circa creaturam, quædam perueniunt ſecundùm curſum naturalem, & quædam miraculoſè præter ordinem naturalem: patétque creaturam nullam in nihilum redigi, quia vel ſunt immateriales, & ſic in eis non eſt potentia ad non eſſe, vel ſunt materiales, & ſic ſaltem remanent ſecundum materiam, quæ incorruptibilis eſt. Sic etiam quæ miraculoſe fiunt, ad gratiæ manifeſtationem pertinent, magíſque diuina bonitas, & potentia oſtenditur ex hoc, quòd res in eſſe conſeruat, quàm ſi in nihilum redigeret. q. 105.

An Deus immediate omnem creaturã conſeruet.

Pot Deus aliqmd in nihilũ redigere.

An aliquid in nihilũ redigatur.

De Mutatione Creaturarum à Deo. *Cap.* 106.

Deus immediate mouet materiam ad formam.

Deus immediate poteſt mouere aliquod corpus.

DEus immediatè poteſt mouere materiam ad formam: quia ens in potentia paſſiua immediatè reduci poteſt in actũ à potentia actiua, quæ eam ſub ſua poteſtate continet. Cùm igitur materia contineatur ſub poteſtate diuina, vt potè à Deo producta, multò magis poteſt reduci in actum per diuinam potentiam. Et poteſt Deus immediatè mouere quodcunque corpus: quia erroneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſe ipſum omnes determinatos

effectus,

effectus, qui fiunt per quamcunque causam creatam: eiusdem enim est imprimere formam, & disponere ad formam, ac dare motum consequentem formam. Deus autem potest immediatè formam materiæ imprimere, ergo secundùm quemcunque motum potest quodcunque corpus mouere.

Deus immediatè mouet intellectum. Mouetque Deus intellectum creatum, & dando illi virtutẽ ad intelligendum, & imprimendo species intelligibiles: est enim Deus primum intelligens, & causa omnis virtutis intelligentis, sicque causa cæterorum intelligentium & confortando, & eleuando. Et mouet Deus voluntatem tanquam *Deus voluntatem mutare potest.* eius obiectum: quia voluntas mouetur à quocunque bono, sed non sufficienter, & efficaciter, nisi à Deo, cùm voluntas se extendat ad vniuersale bonum, quod est eius obiectum. Deus autem est talis, & non creatura particularis. Datque Deus virtutem volendi, cum bonum vniuersale sit obiectũ voluntatis, & velle nil aliud sit, quàm inclinatio in tale obiectum. Inclinare verò in bonum vniuersale est primi mouentis, cui proportionatur vltimus finis. Operaturque Deus in *Deus in omni operante operatur.* omni operante, ita tamen, quod ipsæ res proprias habeant operationes, aliter enim periret ordo rerum, & causarum, demonstraretúrque in Deo impotentia faciendi cooperatiua sibi, & virtutes operatiuæ rerum deficerent. Operatur itaque secundùm omnia genera causarum. Primò quidem, vt finis: quia omnis operatio est propter aliquod bonum verũ, aut apparens. Nihil autem est, vel apparet tale, nisi secunqum quod participat aliquam similitudinem summi boni. Vnde sequitur, quod Deus sit cuiuslibet operationis causa, vt finis. Secundò, vt agens, quia primus agens mouet secundum: & sic omnia agunt in virtute ipsius Dei. Tertiò, vt forma, quia est causa non solùm, vt applicans, & dans principia actionum, sed vt dans, & conseruans, atque applicans formas, quæ sunt principia actionũ. Vnde Deus est causa ipsius *An Deus possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.* esse vniuersalis in rebus omnibus, & in eis intimè operans. Materialis causa non ponitur: quia materia non agit, sed recipit effectum. Est autem in rebus duplex ordo. Vnus, prout dependeret à prima causa, & contra hunc Deus non potest facere: quia faceret contra suam præscientiam, quod est impossibile. Alter est, prout dependet à causis secundis, & contra hunc potest: nam talis ordo ei subiicitur, prout procedit ab eo secundùm arbitrium suæ voluntatis. Causa enim

ita etiam motum,& tempus: vnde nō poteſt eis tempus connumerari.q.57.

De Opere Distinctionis secundum se. Cap.68.

LVcis nomen primò inſtitutum eſt ad ſignificandum id, quod facit manifeſtationem in ſenſu viſus:poſtmodùm verò extenſum eſt ad ſignificandū omne illud, q́ facit manifeſtationem ſecundum quancunque cognitionem. Si itaque capitur ſecundùm ſuam primam impoſitionem, metaphoricè dicitur in ſpiritualibus.Si verò capitur, ſecundùm quod eſt in vſu loquentium, extenſum ad omnem manifeſtationem, ſic propriè dicitur in ſpiritualibus. Non tamen lux eſt corpus, cùm ſit in corpore, & ſic duo corpora eſſent in eodem loco: nec illuminaret in inſtanti, prout videmus fieri ab Oriente in Occidentem ſine tempore, quia motus corporei non fiunt in inſtanti. Vlteriùs, ſi eſſet corpus, cum aer obtenebreſcit per abſentiam luminaris, corrumperetur: & eius materia aliam acciperet formam, quod non apparet. Quòd ſi quis dicat non corrumpi, ſed ſimul cum ſole accedere, & circunferri, tunc quid poterit dici de hoc, quod ad interpoſitionem alicuius corporis circa candelam tota domus obſcuratur: nec videtur, quòd lumen congregetur circa candelam: quia non apparet maior claritas pòſt, quàm anteà eſſet? Eſt ergo lux qualitas actiua conſequens formam ſubſtantialem Solis, vel alterius corporis lucentis: ſicut calor eſt qualitas actiua conſequens formam ſubſtantialem ignis. Et huius ſignum eſt, quòd radij diuerſarum ſtellarum diuerſos habent effectus, ſecundùm diuerſas corporum naturas. Nec habet eſſe intentionale: cùm intenſiones non cauſent tranſmutationes naturales, radij autem Solis: calefaciūt corpora. Nec lux eſt forma ſubſtantialis Solis: quia id, quod eſt forma ſubſtantialis vnius, non eſt accidens in alio: quod ſi eſſet forma aeris, ea recedente corrumperetur aer. Vnde qualitas actiua eſt conſequens ſolem. Conuenientérque ponitur lucis productio in prima die: quia ſecundùm Auguſtinum lux de angelica natura intelligitur eo in loco. Secundum alios fit talis mentio, quia lux eſt qualitas primi corporis, & in ea communicant inferiora corpora cum ſuperioribus, & per lucem

An lux propriè dicatur in ſpiritualibus.

Lux non eſt corpus.

Lux eſt qualitas.

Conuenienter ponitur lucis productio.

cem omnia manifestãtur, nec dies poteſt eſſe ſine luce: vnde oportuit de ea fieri mẽtionem, prætermiſitq; Moiſes, ſecundùm iſtos, angelicam naturam propter facilitatẽ Iudæorum cadendi in idololatriam, ad quam erant valdè proni. q. 68.

De Opere Secundæ Diei. Cap. 69.

Firmamentum dicitur factum ſecũda die, ſecundùm ſubſtantiã, quocunque modo ſumatur, ſi ordinem naturæ attendamus. Et ſecũdùm opinionẽ Baſil. ab Auguſtino approbatam poteſt intelligi illud firmamentũ, non in quo ſunt ſtellæ, ſed illa pars aeris, in qua nubes condenſantur: & vocatur Firmamentum propter ſpiſſitudinem aeris. Et aquæ illæ laudant Deum ad gloriam eius, qui condidit, ſicut omnes creaturæ faciunt, atque naturales ſunt ſolidæ, aut criſtallinæ, ſi tale eſt firmamentum: aut elementares, ſi firmamentum capitur pro parte denſa aeris. Quòd verò vaporabiles aquæ eleuentur ſuper cœlum, eſt impoſſibile, tum propter ſoliditatem cœli, tum propter mediam regionem ignis, tum quia leuia, & rara ſunt infra concauum orbis lunæ: vapores autem non eleuantur vſque ad cacumina quorundam altorum mõtium. Et Moiſes de aqua, & terra, quæ magis ſunt nota, mentionem facit expreſſam rudi loquens populo: aerem verò tacitè ſubintellexit dicens tenebras eſſe ſuper faciem abyſſi: per quod dabatur intelligi ſuper faciem aquæ eſſe aliquod corpus diaphanum, quod eſt ſubiectum tenebrarum, & lucis. Sic ergo ſiue per firmamentum intelligamus cœlum, in quo ſunt ſydera, ſiue ſpacium aeris nubiloſum, conuenienter dicitur, quòd firmamentum diuidit aquas ab aquis ſecundùm quod per aquam materia informis ſignificatur: vel ſecũdùm quod omnia corpora diaphana ſub omni cõuenientia aquarum intelliguntur. Cœlum enim ſydereũ diſtinguit corpora diaphana à ſuperioribus: aer verò nubiloſus diſtinguit partem aeris ſuperioris, in qua pluuiæ generantur ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, & ſub nomine Aquarum intelligitur. Et cœlum tripliciter dicitur in Scripturis. Vno modo propriè, & naturaliter: & ſic cœlum corpus eſt ſublime, & luminoſum actu, vel potentia, & incorruptibile per naturam: & ſecundùm hoc tres ponuntur: primum totaliter lucidum, quod vocant empireum: ſecundùm totaliter diaphanum,

An aquæ ſint ſupra firmamẽtum.

An firmamentum diuidat aquas ab aquis.

An cœlũ ſit vnum tantum.

phanum, quod vocant criſtallinum : tertium partim diaphanum,& partim lucidum actu,quod vocant ſidereum: diuiditúrq; in octo ſphæras,videlicet ſphæram ſtellarum fixarum, & ſeptem ſphæras planetarum,quæ ſeptem cœli dicuntur. Secundò dicitur cœlum per participationem alicuius proprietatis corporis cœleſtis:&ſic totũ illud,quod eſt ab aquis vſq; ad concauum lunæ,cœlum vocatur. Tertiò dicitur cœlum metaphoricè,&ſic quandoque ſancta Trinitas,propter eius ſublimitatem,& lucem,vocatur cœlum. Vnde diabolus dixit:Aſcendam in cœlum,id eſt ad æqualitatem Dei. Sic etiam ſpiritualia bona,in quibus eſt remuneratio Sanctorũ, propter eorum eminentiam cœli nominantur,vt Auguſtinus exponit,Merces veſtra multa eſt in cœlis. Quandoque tria genera ſupernaturalium viſionum,videlicet corporalis,imaginariæ,& intellectualis,tres cœli dicuntur:vt dicit Auguſtinus de Raptu Pauli vſque ad tertium cœlum.q.69.

De Opere Tertiæ Diei. Cap. 70.

Congregatio aquarum an cõuenienter dicatur facta tertia die.

IN omnibus his operibus Auguſtinus non ponit ordinem durationis, ſed ſolùm originis, & naturæ : nam dicit creatam naturam ſpiritualem informem , & corporalem ſine omni forma,ac nomine Terræ,& Aquæ primò ſignificari:nõ quia iſta informitas præceſſerit formationem tempore, ſed ſolùm origine.Vnde ſecundò loco tangitur formatio ſuperiorum corporum,cùm dixit,Fiat firmamentum,per quod intelligitur impreſſio formæ cœleſtis in materiam informem : & tertio loco impreſſio formarum elementarium in materiam informem non præcedentem tempore, ſed origine tantùm. Quare cùm dixit,Congregentur aquæ,& appareat arida,impreſſa eſt forma ſubſtantialis aquæ,per quam ei competit talis motus,& forma ſubſtantialis terræ,per quam competit ſibi ſic videri,ſed ſecundùm alios ſanctos in his operibus attẽditur etiam ordo durationis:nam ponunt informitatem materiæ tempore præceſſiſſe formationem, ſed ſecundùm illos informitas materiæ nõ intelligitur carentia omnis formæ,quia iam erat cœlum,aqua,& terra. Sed capitur informitas materiæ,pro carentia debitæ diſtinctionis,cõſummationis,& pulchritudinis : & ſecundùm hæc tria poſuit Scriptura tres informitates , ad cœlum enim, quod eſt ſuperius, informitas

tenebrarum, quia ex eo est origo luminis, ad aquam nomine Abyssi, qui significat immensitatem inordinatam earum, ad terrã, cùm dicitur inanis & vacua, prout erat aquis çooperta.

An plantarum productio conuenienter dicatur facta tertia die.

Prima die facta est formatio primi corporis, secundo aquarum per firmamentum, tertio terræ, cùm discooperta est, & apparuit arida. Remouetur ergo tertia die informitas terræ, tam circa congregationem aquæ, quàm circa vacuitatem, atque ornata est herbis causaliter secundùm August. secundùm verò alios productæ sunt actu in suis speciebus, sed opinio Augustini firmatur Scriptura, Gen. 2. In die quo Deus fecit cœlum, & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, &c. quod probatur etiam ratione, cùm Deus primis diebus cõdiderit causaliter, à quo opere postmodùm requieuit, qui tamen postmodùm secundùm administrationem rerum cõditarum per opus propagationis vsque modo operatur: producere verò plantas ex terra ad opus propagationis spectat. Sed secundùm alios dici potest, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet, quòd verò ex speciebus primò instituta generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem, vnde signanter Scriptura dicit, Germinet terra herbam virentẽ, & facientẽ semen, quia sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus oriantur semina aliarum. q. 70.

De Opere Ornatus, quantùm ad quartam diem. Cap. 71.

Quarta die producta sunt luminaria.

QVarta die additur luminarium productio, quantùm ad ornatum: nam primò posita sunt creationis, & distinctionis opera, quç intrinsęca sunt, vt partes toto. Hac autem die ornatur cœlum luminaribus, in quo mouentur, quinta verò die ornãtur media elemẽta ex piscibus, & auibus: at vj. die producuntur animalia ad ornatũ terræ. Conuenienterq; describitur causa productionis luminarium, cùm factæ sint creaturæ, vel propter actum propriũ, vel propter aliã creaturam, seu propter Vniuersum, aut propter gratiam Dei. Ita ergo ponuntur in signa, ne fortè decepti homines adorent eos vt deos, cùm sint vt luceant, & actus hominum dirigantur: necnon propter temporum vicissitudines, vt fastidium tollatur, ac victui necessaria oriantur, vtque significent pluuias,

Conueniẽter describitur luminarium productio

uias,& serenitates diuersis negotiis aptas. Et quamuis apud Philosophos, & sanctos Doctores videatur esse differentia, an luminaria cœli sint animata, realiter parùm differunt: quia corpori cœlesti non est coniuncta aliqua anima, vt forma, sed vt motor, cùm materia sit propter formam, atque cœlis non competant operationes vegetatiuæ. Nam tales operationes vt nutrire, & augeri non conueniunt corpori incorruptibili per naturam: similiter nec sensitiuæ, quia sensus fundantur super tactum, qui est apprehensiuus qualitatum elementarium, cœli verò non sunt compositi ex elementari proportione. Quare de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi intelligere & mouere, cùm appetere sequatur sensum, & intellectum, & cùm vtroque ordinatur: sed operatio intellectus cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi prout ei ministrantur phantasmata per sensus. Operationes autem animæ sensitiuæ non conueniunt corporibus cœlestibus: propter ergo operationem intellectualem anima corpori cœlesti nõ vniretur. Quare propter solam motionem, & ad hoc quod moueat, non oportet ei vniri vt forma, sed sufficit per contactum virtutis, sicut motor vnitur mobili: & sic Plato posuit substantias spirituales vnitas corporibus cœlestibus, motores mobilibus. Vnde non sunt animata eo modo, quo plantæ, & animalia, sed æquiuocè. Quare parua differentia est, vel nulla in voce tantùm. q. 71.

An luminaria cœli sint animata.

De Opere Quintæ Diei. *Cap.* 72.

Opus ornatus respondet operi distinctiõis: & sicut quarta dies respondet ornatui cæli per luminaria, ita quinta dies ornatui mediorum. Et in prima institutione principium actiuum fuit Verbum Dei, sicut in natura virtus formatiua, quæ est in semine in his, quæ generantur ex ipso, & in putrefactibilibus virtus cœlestis corporis. q. 72.

De Opere Sextæ Diei. *Cap.* 73.

Sexta die ornatur terra per productionem animaliũ terrestrium: respõdétque tertiæ diei, & secundũ Aug. potẽtialiter, secundùm verò alios actu: exprimitúrque diuersus

viuendi modus in plantis,quæ habent occultam,& imperfectam vitam per generationem solùm, quia solus hic actus vitæ in eis inuenitur: in piscibus per reptilia animæ viuentis, in animalibus perfectioribus per animam viuentem exprimitur. Perfectissimam vero hominis vitam non dicit produci à terra,vel ab aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.q.73.

De his quæ pertinent ad Septimam Diem. Cap. 74.

Completio diuinorum operum asscribitur septimæ diei

PErfectio Vniuersi cōgruè asscribitur septimæ diei:nam duplex est perfectio rei. Prima prout res est perfecta in sua substantia, quæ ex integritate partium consurgit. Secunda finis est,vel operatio,aut aliquid,ad quod per operationem peruenitur. Sed prima perfectio, est causa secundæ, quia forma est principium operationis:& hæc conuenit primæ rerum institutioni,quæ septimæ diei deputatur. Secunda verò in confirmatione seculi: vnde consumatio naturæ in septima die perficitur,gratiæ in Incarnatione Christi,gloriæ in beatitudine perfecta sanctorum, quæ erit in fine mūdi. Et requieuit Deus à re aliqua noua creanda, cùm omnia præextiterint,vel materialiter,vel causaliter, seu secundum similitudinem. Nec solùm à cessatione nouarum creaturarū requieuit Deus,sed & in se ipso,cum aliis non indigeat, per se enim beatus est: vnde Scriptura dicit, Requieuit in eis. Atque in septima die benedixit, cùm cessauerit à rebus nouis condendis,quas administrando conseruat: sanctificauitque eam diem,quia omnia in eo requiescunt. Ex quo attenditur sanctificatio cuiuslibet creaturæ,deditque eis multiplicandi virtutem.q.74.

Septima die requieuit ab omni opere.

Benedictio & sanctificatio septimæ diei.

De omnibus Septem diebus in communi. Cap. 75.

Sufficienter isti dies enumerantur.

SVfficienter enumerātur sex dies:nā distinctio,& ornatus his compleri oportuit.Primo enim die creatura spiritualis formatur,secunda corporalis superior, tertia verò inferior corporalis.Sed secundum alios,tres dies deputātur ad distinctioné,& tres ad eorū ornatū:& sic perfectio diuinorū

respon

respondet perfectioni senarij numeri, vna videlicet formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi corporalis, & tres ornatui. Nec intēdit Author cōtradicere opinioni August. quod omnes isti dies sint vnus dies septēpliciter rebus præsentatꝰ: nā per diem intelligit mentis angelicæ cognitionē, ita vt prima die primū opus, secunda die secundū opus, & sic consequenter intelligat: omnia enim quæ produxit in rerū natura, angelicæ mēti impressit, quæ multa simul cognoscere potest, maximè in Verbo, in quo angelorū cognitio perficit: atque dies dicitur, quia lux, quæ est causa diei, maximè in spiritualibus est. Alij verò per istos dies tēporaliū dierū successionē sentiunt, & res creatas sub proprijs formis, id est elementa aliis diebus ornatas, atque actu, nō potētialiter, vt Aug. vnde plures sequuntur inter eos differentiæ. Sed Scriptura vtitur conuenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum, varijsque modis exprimitur Pater creans, filius per principium, & Spiritus sanctus per complacentiam. q. 75.

An omnes isti dies sint vnus dies.

Conuenientibus verbis exprimuntur opera sex dierum.

De Homine qui componitur ex spirituali, & corporea substantia, & primo quantum ad Essentiam animæ. Cap. 76.

Anima, cùm sit primū principiū vitæ, non potest esse corpus: nā si aliquod corpus potest esse principium vitalis operationis, vt cor in animali, nō tñ est primū: qꝛ esse primū principiū vitæ nō cōpetit corpori, alioquin omne corpus esset viuens. Cōuenit ergo alicui corpori quòd sit viuēs, aut principium vitæ, per hoc quod est tale corpus, quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod actus eius dicitur. Quare anima actus corporis vocatur, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed actus corporis, seu qualitas. Quæ anima est per se subsistens, & incorporea: nam cognoscitiuum omnium corporum nullam habet naturam corporis: quod si haberet, vnum impediret aliorum cognitionem, vt patet in lingua infirmi amara, quod nihil percipit dulce, sed omnia amara videntur. Quare si principium intellectiuum haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere: quia omne corpus habet aliquam naturam determinatam.

Anima non est corpus.

Anima humana est aliquid subsistens.

Similiter idem sequeretur, si intelligeret per organum corporeum, quia determinata natura illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum, vt patet in liquore infuso in vase vitreo, qui eiusdem coloris videtur. Habet ergo intellectus operationem per se, cui non communicat corpus, sed nihil potest operari per se, nisi quod per se subsistit. restat itaque quòd anima humana sit incorporea, & subsistens. Anima verò sensitiua non habet aliquam operationem propriam, sed omnes eius operationes sunt coniunctæ, nec accidunt sine aliqua corporis immutatione. vt immutatur pupilla in videndo per speciem coloris: & sic in aliis sensibus. Intelligere solùm est sine organo corporeo: brutorum ergo animæ non sunt per se subsistentes. Nec anima est homo: quia id est homo, quod operatur operationes hominis: vnaquæque enim res illud est, quod operatur operationes illius rei. Sentire autem non est operatio animæ tantùm. Cùm itaque sentire sit operatio hominis, & si non propria, sed compositi ex anima & corpore, sequitur, quòd anima non sit homo, nisi intelligatur, vt principale quoddam, sicut ciuitas dicitur facere, quod facit rector. Nec est composita anima ex materia, & forma: quia cùm sit corporis forma, aut est secundum se totam forma, aut secundum partem sui. Si primo modo, est impossibile quòd sit cōposita: quia quod est in potentia, non est forma, cùm forma sit actus. Si verò secundo modo, illam partem dicemus esse animam, & materiam primum animatum. Probatur etiam, quia aliquod recipitur secũdum naturam recipientis, anima autem intellectiua cognoscit vniuersaliter, & immaterialiter rem aliquam in sua natura absoluta, vt lapidem non hunc, vel illum: quòd si esset composita, formæ rerum reciperentur, vt indiuiduales, sicut accidit in potentiis sensitiuis. Nec anima humana est corruptibilis: quia nulla forma per se subsistens est talis per se, vel per accidens, forma enim subsistens habet per se: ergo non potest corrumpi per accidens. Nam eo modo quo aliquid habet esse, potest corrumpi, & generari. Vlteriùs, quod corruptibile est, per se habet esse separabile ab aliquo eius. Sed forma subsistens non est talis, cùm esse non sit separabile à forma: vnde per se subsistens forma, non potest desinere esse, etiam si daretur, quòd composita esset ex materia, & forma, quia

Brutorum animæ nō sunt subsistentes.

Anima non est homo.

Anima non est cōposita ex materia & forma

Anima humana est incorruptibilis

non

non inuenitur corruptio,niſi vbi eſt contrarietas, vnde corpora cœleſtia ſunt incorruptibilia ,cùm nullam habeant cõtrarietatem. Sed in anima intellectiua non poteſt eſſe contrarietas,quia recipit omnia ſecundum modum ſui eſſe. Ea verò,quæ in ipſa recipiuntur,ſunt abſque contrarietate,quia etiam rationes contrariorum in intellectu non ſunt contrariæ,ſed vna eſt ſcientia contrariorum. Quare impoſſibile eſt, animam eſſe corruptibilem: cuius rei ſignum etiam accipi poteſt, quod vnumquodque naturaliter ſuo modo eſſe deſiderat,deſiderium verò in cognoſcentibus ſequitur cognitionem: at intellectus apprehendit eſſe abſolutè , & ſecundum omne tempus, vnde omne habens intellectum deſiderat naturaliter ſemper eſſe,quod naturale deſiderium nõ poteſt eſſe inane. Quare incorruptibilis eſt anima humana.Et angeli, atque animæ humanæ diuerſarum ſpecierum ſunt, & naturaliter inæquales: formæ enim ſubſiſtentes non multiplicantur, quia neceſſe eſt in eis diuerſitatem ſpeciei ponere, cùm forma ſeparata non ſit niſi vna vnius ſpeciei, vt patet in albedine , ſi eſſet ſeparata,quod vna tantùm eſſet. Diuerſitas autem ſecundum ſpeciem ſemper habet naturalem diuerſitatem concomitantem , videlicet ſecundum perfectum,& imperfectum,quia differentiæ diuidentes idem genus,ſunt contrariæ.q.76.

An angelus & anima ſint vnius ſpeciei.

De Vnione animæ ad Corpus. Cap.77.

INtellectus,qui eſt principium intellectualis operationis, forma eſt corporis humani:nam illud ,quo primo aliquid operatur:forma eſt eius cui operatio attribuitur,ſicut quo primo ſcit anima,eſt ſcientia,vnde ſcientia,& forma animæ ſcientis.Patet autem quòd primum , quo viuit corpus,eſt anima:quæ vita manifeſtatur in diuerſis gradibus viuentium ſecundum diuerſas operationes : per animam enim nutrimur, ſentimus, & mouemur. Similiter etiam, & qua primo intelligimus , iſtud ergo principium ,quo primo intelligimus,ſiue dicatur intellectus ſiue anima intellectiua, eſt forma corporis:quod etiam patet ex hoc,quòd natura rei oſtẽditur ex eius operatione , propria autẽ operatio hominis eſt intelligere,quia per hanc anima alia trãſcendit:atq; reſpõdetur rationibus Auerr.quòd vniatur homini vt motor,nõ poſ

Intellect⁹ vnitur corpori vt forma.

ſe eſſe verũ quia per iſtã vnionem homo nõ intelligeret, ſed intelligeretur ab intellectu paſſibili ſeparato. Prætereà, ſi non ſit intellectiuum principium forma hominis, tunc extra ſubſtantiam eius: intelligere autem eſt actio in ipſo intelligente quieſcens, non ergo tranſit in hominem, neque denominat eum. Et intellectum, quo intelligimus, vnum eſſe numero in omnibus eſt impoſſibile, & primò ſecundum quos anima eſt homo, ſequeretur Sortem, & Platonem vnum eſſe hominem eſſentialiter, nec inter ipſos alia eſſet diſtinctio, quã tunicati & cappati. Sed cùm ponamus animam eſſe formam corporis, & eſſendi principium, impoſſibile eſt plurium diuerſorum numero eſſe vnam formã, ſicut impoſſibile eſt plura numero habere vnum eſſe numero. Vlterius, ſi vnus eſſet omnium intellectus, omnes homines eſſent vnus intelligens, & omnes vnum intelligere haberent reſpectu eiuſdem intelligibilis, quæ omnia ſunt abſurda: non eſt ergo omnium vnus intellectus. Nec præter animam intellectiuam ſunt in homine aliæ animæ differentes per eſſentiam, ſed eadem eſt numero nutritiua, ſenſitiua, & intellectiua: poteſtque hoc conſiderari, ſi quis attendat differentias ſpecierum, & formarum ab inuicem, ſecundum perfectum, & minùs perfectum, vt animalia plantis, & homines brutis. Vnde Ariſtoteles in ſecundo de Anima, cõparat diuerſas animas ſpeciebus figurarum, quarum vna continet aliam, ſicut pentagonum excedit tetragonum: ſic anima intellectiua ſua virtute continet quidquid habet ſenſitiua brutorum, & nutritiua plantarum: nec per aliam animam Sortes eſt homo, & per aliam animal, ſicut ſuperficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam eſt pentagona, & per aliam tetragona. Ratio autem ſumitur, quòd vna ſit anima, quia animal non eſſet ſimpliciter vnum, ſi plures eſſent animæ: nihil enim eſt ſimpliciter vnum, niſi per formam vnam, per quam res habet eſſe, ab eodem enim res habet, quod ſit ens, & quòd ſit vna. Apparet etiam iſtud eſſe impoſſibile per hoc, quòd vna operatio animæ cùm fuerit intenſa, impedit aliam, quod nullo modo contingeret, niſi principium actionum eſſet per eſſentiam vnum. Vna eſt ergo anima, & eadem numero nutritiua, ſenſitiua, & intellectiua, quæ ſola eſt forma ſubſtantialis hominis, & ſua virtute continet ſenſitiuam, & nutritiuam, atque ſola facit quidquid in aliis imperfect

Intellectiuum principiũ multiplicatur, ſecundum multiplicationem corporum.

An ſint animæ differentes per eſſentiam in homine præter intellectiuam.

Non eſt alia forma in homine præter intellectiuam.

perfectiores formæ faciunt, quod de sensitiua in brutis, & de nutritiua in plantis, & de omnibus perfectioribus respectu imperfectiorum dicendum est. Probatúrque quia si esset alia forma, quæ præexisteret, ipsa non daret esse simpliciter, & sic non esset forma substantialis, ac per eius aduentum nō esset generatio simpliciter: quæ patent esse falsa. Atque oportet corpus, cui vnitur anima intellectiua, esse mixtum, & maximè reductum ad æqualitatem, quia natura non deficit in necessariis, sed anima est infirma inter intellectuales, nec habet inditam notitiam sicut angeli: vnde oportuit, quòd haberet virtutem intelligendi, & sentiendi, quæ non est sine organo corporeo. Et quia anima intellectiua completissimè habet virtutem sensitiuam, necesse fuit, illud mixtum corpus esse magis reductum ad æqualitatis complexionem. Vnde homo inter omnia animalia est melioris tactus, qui verò sunt melioris tactus melioris sunt intellectus, molles enim carne bene aptos mente videmus secundùm Arist. in secundo de Anima. Nec aliqua dispositio accidentalis primò recipitur in vnione animæ intellectiuæ ad corpus, qua materia in potentia est ad omnes actus ordine quodam: vnde oportet, quòd id, quod est primum in actibus, primò in materia intelligatur. Sed primū inter omnes actus est esse, quia primo aliquid est, quàm quòd calidum, aut frigidum sit: ergo impossibile est, quod dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, secùs si anima vniretur, vt motor. Nec potest vniri corpori anima mediante aliquo corpore, cùm forma per se ipsam facit rem esse in actu: nec per aliquod medium dat esse, quia secundùm suam essentiam est actus. Vnde sequitur falsas esse opiniones eorum, qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam, & corpus hominis, secus si teneretur opin. Plat. quòd anima vniatur corpori vt motor, quia tunc possent media interuenire. Et quia vnitur corpori, vt forma, necesse est, quòd sit tota in toto, & tota in qualibet parte, cùm sit forma substantialis, quæ non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Vnde recedente anima sicut non dicitur ampliùs animal, & homo nisi æquiuocè: ita de manu & oculo dicendum est. Atq; huius rei signū est, quòd nulla pars corporis habet proprium opus recedente anima, cum tamen, quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Anima itaque secundùm tripli-

An conueniențer tali corpori vniatur anima intellectiua.

Anima intellectiua vnitur corpori sine mediis dispositionibus accidentalibus.

Anima non vnitur corpori mediante aliquo corpore.

An anima sit tota in qualibet parte corporis.

triplicem totalitatis diuisionem, nec per se, nec per accidens quantitatiuam habet, sed est tota in toto, & in qualibet parte sui secundum totalitatem perfectionis, & essentię, nō autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundū quamlibet potentiam suam est in qualibet parte corporis, sed secūdum visum in oculo, secundum auditum in aure, & similia. 77.

De his quæ pertinent ad Potentiam Animæ in generali. *Cap. 78.*

An essentia animæ sit eius substantia. ANimę substantiam suam esse potentiam est impossibile, cùm eius operatio non sit in genere substantię, sic ergo nec operatiua potentia: est enim hoc proprium Dei, quod eius operatio sit sua substantia. Est etiam impossibile: quia si essentia animę esset immediatum principium suę operationis, semper habens animā, haberet opera vitę, actu, sicut habens animam actu est viuum, quod non est verum. Vnde quòd sit in potentia adhuc in alium actum non competit ei secundùm suam essentiam, inquantùm est forma, sed secundùm suam potentiam: quare essentia animę non est eius potentia. Et necesse est in anima ponere plures potentias: *Plures sunt potentiæ animæ.* quatuor enim gradus in rebus inueniuntur, nā quędam sunt res infra hominem, & istę particularia quędam bona consequuntur, & ad hęc paucis indigent motibus. Homo autem potest consequi vniuersalem, & perfectam bonitatem videlicet beatitudinem: & quia est in vltimo gradu, secundùm naturam eorum, quibus competit beatitudo, ideo multis, & diuersis indiget operationibus, & virtutibus ad consequendam ipsam. Sed angelis minor competit diuersitas potentiarum, quia perfectioris naturæ sunt. In Deo autem nulla est actio, vel potentia, præter eius essentiam. Est etiam anima humanā in confinio spiritualium, & corporalium creaturarum: ideo diuersitate potentiarum abundat. Quæ potentiæ diuersificantur per actus, & obiectorum diuersitatem, quia potentia ordinatur ad actus, actus verò concernit obiectum: non autem quæcunque diuersitas obiectorum diuersificat potentias, sed differentia eius, ad quod per se potentia respicit. Cùm verò plures sint potentiæ, necesse est ponere ordinem inter animæ potentias: ab vno enim in multitudinem ordine proceditur. Qui ordo triplex est, vnus *Potentiæ distinguūtur per actus & obiecta. in potentiis est ordo.*

secundum

ſecundum ordinem naturæ prout perfectiora ſunt priora imperfectis:alius eſt ſecundùm ordinem generationis,& temporis,qui ſe habet è conuerſo,vnde nutritiuæ ſunt priores ſenſitiuis.Secundum verò tertium ordinem ordinãtur quædam vires ſenſitiuæ adinuicem,ſcilicet viſus,auditus,olfactus:nam viſibile eſt priùs naturaliter,quia eſt commune ſuperioribus,& inferioribus corporibus,ſonus verò audibilis fit in aere, qui eſt prior naturaliter commixtione elementorum,quem conſequitur odor. Et potentiæ organicæ ſunt in coniuncto,vt in ſubiecto,ſecùs non organicæ,quæ ſunt in ſola anima,ſicut in ſubiecto:nam quædam operationes ſunt animæ,quæ exercentur ſine organo corporali:vt intelligere, & velle,quarum operationes ſunt in anima,vt in ſubiecto. Videre autem,audire,nutriri,& ſentire principia talium operationum ſunt in coniuncto,ſicut in ſubiecto,& non in anima ſola.Et cùm ipſa anima ſit ſubiectum potentiarum non organicarum,& compoſitum ſubiectum potentiarum, patet ab eius eſſentia ſicut à principio fluere potentias:nam accidens cauſatur à ſubiecto ſecundùm quod eſt actu,& recipitur in eo prout eſt in potentia. Differtque forma ſubſtantialis ab accidentali,quia ſubſtantialis facit eſſe ſimpliciter, & eius ſubiectum eſt ens in potentia tantùm,accidentalis facit eſſe tale.Secundò materia eſt propter formam ſubſtantialem,ſed forma accidentalis eſt propter complexionem ſubiecti.Oritúrque vna potentia ab alia,quia ſecundùm ordinem naturalem propinquius primo eſt quodammodo cauſa remotiorum:ſed quia eſſentia animæ comparatur ad potentias,& ſicut principium actiuum,& finale,& ſicut principium ſuſceptiuum,vel ſeorſum per ſe,vel ſimul cum corpore,cúmque agens,vel finis ſit perfectius,ſuſceptum verò principium,vt tale eſt,minùs perfectum,conſequens eſt, quòd potentiæ animæ,quæ ſunt priores,ſecundùm ordinem perfectionis,& naturæ ſint principia aliarum per modum finis,& actiui principij:nam ſenſus eſt propter intellectum, & non econtra.Sed ſecundum viam ſuſceptiui principij inueniuntur principia reſpectu aliarum,ſicut anima,ſecũdùm quod habet potentiam ſenſitiuam,conſideratur ſicut ſubiectum,& materiale quoddam reſpectu intellectus:& propter hoc imperfectiores potentiæ ſunt priores in via generationis,vt priùs generatur animal,quàm homo.Atque potentiæ exiſtẽ

An omnes potentiæ animæ ſint in anima vt in ſubiecto.

Potentiæ animæ fluunt ab eius eſſentia.

Vna potentia animæ oritur ex alia.

existentes in sola anima, vt in subiecto, remanent destructo corpore: sed potentiæ existentes in composito, vt in subiecto, non remanent actu, sed virtualiter tantùm, sicut in principio, vel radice. q. 78.

De potentiis Animæ in speciali. Cap. 79.

An quandoque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

TRiplex est genus animarum, vegetatiuum sensitiuum & intellectiuum: nam distinguuntur animæ, secundùm quod diuersimodè earum operatio supergreditur operationem naturæ corporalis: quia tota talis natura subiacet animæ, & corporatur ad eam, sicut instrumentum, & materia. Vegetatiuum enim in se ipsum à se ipso per se operatur, organo tamen, & qualitate elementari. Sensitiuum non qualitate dicta, nisi ad debitam dispōnem, sed organo vtitur corporali. Intellectiuum verò ab omnibus abstrahit, nec organo vtitur corporali. Genere verò potentiarum distinguuntur secundùm obiecta, & quantò est altior potentia, vniuersalius respicit obiectum. Et hæc in quinque diuiduntur, videlicet in vegetatiuum, sensitiuum, intellectiuum appetitiuum, & secundum locum motiuum Modi verò viuentium, secundùm quatuor gradus in aliquibus est vegetatiuum, vt in plantis: in aliquibus sensitiuum, non tamen secundùm locum motiuum, vt in conchilibus: in perfectis autem animalibus motus secundùm locum, quia multis indigent ad vitam in hominibus verè intellectiuum. Appetitiuum verò non constituit gradum viuentium, quia in quibus est sensus, est etiam appetitus. Et vegetatiuæ tres sunt partes: nam corpus vt sic viuens tribus eget operationibus, videlicet esse, augeri, & generari: quarum dignior est generare, quia nutritiua, & augmentatiua habent suum effectum in quo sunt, generatiua verò non habet in suo corpore, sed in alio, cùm nihil generet se ipsum: & ideo appropinquat ad dignitatem animæ sensitiuæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, & vniuersaliori. Nutritiua ergo deseruit augmentatiuæ: vtraque verò deseruit generatiuæ, tanquam nobiliori. Et conuenienter distinguuntur quinque sensus exteriores non ex organis & mediis, cum organa sint propter potentias, & non econtrà, sed secundùm diuersitatem immutatiui exterioris: cum sensus sit potentia passiua per se primò immutabilis ab extrinseco sensibili. Et cum quinque sint

Partes vegetatiuæ.

Conuenienter distinguuntur quinque sensus exteriores.

sint species immutatiui, quinque etiam sunt sensus, quorum aliquis, vt visus, spiritualiter tantum immutatur, alij verò spiritualiter & naturaliter immutantur. Et quatuor sunt potentiæ interiores partis sensitiuæ, videlicet sensus communis, phantasia, æstimatiua, & memoratiua: nam tot requiruntur potentiæ, quot sufficiunt ad vitam animalis perfecti. Sunt enim potentiæ istæ proximum principiũ operationũ animæ, & non solùm præsentium, sed etiam absentium, alioquin animalia ea non requirerent, cuius cõtrarium apparet, cùm ex apprehensione moueãtur: & quia non solum apprehendũt sed etiam retinent, ideo diuersa principia requiruntur ad ista: cúmque moueãtur non solùm propter delectabilia, & contristabilia, & conuenientia, & econtrà, sed etiam propter alias commoditates, siue nocumenta, vt de oue, vidente lupum, quæ fugit ipsum, vt inimicũ suæ naturæ, & de aue colligente paleas, vt aptas ad nidificandũ, quamuis sensum non delectẽt, necesse est ponere potentiam sensitiuam interiorem atq; distinctam, quæ sit talium intentionum non sensatarum sensu exteriori perceptiua. Est itaq; sensus communis ad receptionem formarum sensibilium, ad harum retentionem est phantasia, ad apprehendendum intentiones, æstimatiua in brutis, quæ dicitur in nobis cogitatiua, seu ratio particularis, ad cõseruandum autẽ, est memoratiua. q. 79.

An interiores sensus conuenienter distinguantur.

De Potentijs Intellectiuis. Cap. 80.

Intellectus non est essentia, sed potentia animæ: nam in illo solo est essentia, cuius operatio est eius esse. Sic enim potẽtia se habet ad operationem, vt essentia ad esse: in Deo ergo intellectus est eius esse, in creaturis verò intellectus est quædam potentia intelligentis. Et est intellectus noster potentia passiua respectu intelligibilium, & in principio sicut tabula rasa, infimus enim est in ordine intellectuum, & maximè remotus à perfectione diuini intellectus: quod patet ex hoc, quòd in principio intelligentes sumus solùm in potentia, postmodùm verò efficimur in actu. Sed intellectus diuinus se habet ad ens vniuersale, sicut actus totius entis, nam omne ens in eo præexistit tanquàm in prima causa: nullus autem intellectus creatus potest se habere, vt actus, respectu totius entis, quia sic oporteret esse ens infinitum. Quare omnis intellectus creatus comparatur ad

Intellectus est potentia animæ.

Intellectus noster est potentia passiua.

enim superior non subiicitur inferiori ordini: quia omnia ei subsunt, & alium potuisset ordinem instituere, putà agendo effectus causarum secundarum sine ipsis, vel alios producendo effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Et quia miracula à plenitudine admirationis dicuntur ea, quæ fiunt à Deo præter causas nobis notas, miracula dicuntur: habent enim ignotam causam patentis effectus. Vnde differt mirum à miraculo: quia mirũ vni est, quod non est aliis, vt eclipsim Solis miratur rusticus, non autem Astrologus. Miraculum autem habet causam simpliciter, & omnibus occultam. Et vnum miraculum dicitur altero maius non respectu diuinæ potentiæ, sed secundùm facultatem naturæ, quam excedit. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripli modo. Vnò, secundùm substantiam facti, sicut quod sol retrocedat, vel quod duo corpora sint simul: & hoc est primũ genus, quod nullo modo à natura fieri potest. Altero, secundùm materiam, in qua fiunt, sicut mortuorum resurrectio, & cæcorum illuminatio: potest enim natura dare vitã, sed non mortuo, potest præstare visum, sed non cæco, & hoc tenet secundum locum. Tertiò, secundùm modum faciẽdi, sicut sine cõsueto cursu naturæ curare à febre, densare pluuias in aere, nam hæc excedunt facultatem naturæ secundum modum, & ordinem, tamen successiuè hoc natura posset, tenéntque hæc infimum locum in miraculis. q.106.

An omnia, quæ Deus facit præter rerum ordinẽ, sint miraculosa.

Vnum miraculum dicitur maius altero.

Quomodo vnus Angelus moueat alium. *Cap. 107.*

VNus angelus alium illuminat: illuminare enim in intellectualibus est veritatem manifestare. quod & per simplicẽ obiecti præsentationẽ contingit, & per adhibitionem luminis adiuuantis. Illuminat namq; angelus alium ex parte virtutis intellectiuæ: sicut enim corpus imperfectius confortatur ex propinquitate perfectioris, sic inferior angelus ex cõuersione superioris angeli ad ipsum, eius confortando intellectum. Atque veritatem vniuersaliori modo superior cognoscit, & ita distinguit, vt sit proportionata inferiori, & ab eo capiatur, vt apud nos faciunt Doctores, qui quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt prouidentes capacitati aliorum. Sed vnus angelus non mouet volun-

Vnus angelus aliũ illuminat.

Vnus angelus non mouet voluntatem alterius.

tatem alterius: cum moueatur voluntas dupliciter, ex parte scilicet obiecti, & ex parte potentiæ. Primo modo non, quia bonum vniuersale tantùm mouet sufficienter, & sic solus Deus, qui est obiectum beatificans. Potest tamen angelus inclinare, vt amabile quoddam, & ostendēs aliqua bona creata, in Deum ordinata. Nec mouet ex parte potentiæ, quia solus Deus potest immutare voluntatem, qui virtutem volendi cōtulit. Nec angeli inferiores superiores illuminant: nam ita se habet ordo ad ordinem, sicut causa ad causam, sed superiores sunt illuminantes, ita inferiores illuminati, quod si aliquando prætermittitur ordo secundarum causarum, hoc est ad ordinandum hominem ad Dei cognitionem, quod in angelis non occurrit. Operationis enim miraculosæ finis est vtilitas cognitionis humanę ad Deum. Superioresque angeli illuminant inferiores de omnibus, quorum notitiam habēt: nam talis est natura boni, vt diffundatur, & quantò magis aliqua participant diuinam bonitatem, tantò magis in alia diffundunt suas perfectiones: remanent tamen semper superiores in altiori ordine, & perfectiorem habent scientiam, sicut vnam & eandem scientiam plenius intelligit magister, quam discipulus, qui ab eo addiscit. q. 107.

Inferior angelus nō illuminat superiorē.

Superior angelus illuminat inferiorē.

De Locutionibus Angelorum, Cap. 108.

IN angelis est aliqua locutio: nam alteri loqui nihil aliud est, quam manifestare alteri mentis conceptum. Angeli itaque, qui suos ordinant conceptus ad alios, ad manifestādas eorum voluntates, loqui dicuntur: sicut quando mens nostra conuertit se ad actum considerandum, quem habet in habitu, dicitur sibi ipsi loqui: nam & ipse mentis cōceptus interius verbum vocatur. Et angelus inferior superiori loquitur, nam omnis illuminatio est locutio, sed non è conuerso: manifestatio enim eorum, quæ dependent à voluntate intelligentis, non est illuminatio, sed locutio tantum. Illuminatio autem à principio, quod est Deus solùm per superiores angelos ad inferiores deducitur. Manifestatio verò eorum, quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscunque. Et quia locutio angeli est per hoc, quod conceptio mentis eius ad alterum ordinatur, si dicitur,

An vnus angelus alteri loquatur.

An inferior angelus superiori loquatur.

quòd ordinetur, vt alteri communicet, hoc modo angelus non loquitur Deo, cùm Deus sit conditor, & principium omnis veritatis, & voluntatis. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, vt ab eo aliquid accipiat, sicut discipulus à magistro: & sic loquitur angelus Deo, vel consultando diuinam voluntatem de agendis, vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando. Nec distantia localis aliquod impedimentum præstat in locutione angelorum: cum consistat in intellectuali operatione, quæ abstrahit omnia à loco, & tempore: non enim per phantasmata intelligunt angeli, sicut nos. nihil ergo operatur loci & temporis distantia. Locutionémque vnius angeli ad alium non omnes intelligunt, siue cognoscunt: potest enim vnus angelus ordinare mentis conceptum ad vnum, & non ad alterum ex aliqua causa, & sic id ab vno percipietur, & non ab alio, cùm non sit eadem ratio in illuminatione, quæ emanat à Deo prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium angelorum, & in locutione, quæ ordinatur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium cuique angelorum. Et ideo non oportet, quod tales locutiones sint omnibus communes. q. 108.

An angelus Deo loquatur.

Distantia localis nil operatur in locutione angelorum.

An locutionem vnius angeli alteri omnes cognoscat.

De Ordinatione Angelorum secundùm Hierarchias, & Ordines.

Cap. 109.

Hierarchia, quod est sacer principatus, si consideratur ex parte principis, omnes angeli, & creaturæ rationales sunt vnius hierarchiæ: quia vnus est omnium Deus. Sed si consideratur ex parte angelorum, tres constituuntur hierarchiæ, quia vnitas attenditur ex parte multitudinis ordinatæ, ex vnitate & pluralitate modi gubernationis à principe, sed homines, & angeli diuersis modis gubernãtur, illi puris illuminationibus, homines sub similitudinibus sensibiliũ. Sic etiam angeli non sunt vnius hierarchiæ, quia superiores illuminantur rationibus, vt sunt à Deo, & sic vniuersaliùs. Vnde diuersa est eorum cognitio ab aliis inferioribus, & sic diuersam constituunt hierarchiam. Medij illuminantur, vt tales rationes dependent à causis vniuersalibus creatis, & sic multipliciter, & diuisè. Infimi verò, secundùm quod tales

An omnes angeli sint vnius hierarchiæ.

rationes applicantur singulis rebus, prout dependent à propriis causis. Falluntúrque, qui ponunt hierarchias in diuinis, vbi est ordo naturæ tantùm. Et in qualibet hierarchia sunt diuersi ordines: quia aliter esset multitudo confusa.

In vna hierarchia sunt tres ordines. Ratio enim hierarchiæ ordinum diuersitatem requirit, quæ secundum diuersos actus, & officia consideratur, ad tres tamen ordines quælibet reducitur, prout quælibet multitudo perfecta habet principium, medium, & finem. Et in ciuitatibus triplex hominum ordo inuenitur, videlicet optimatum, honorabilis populi, & vilium personarum. Et quamuis omnia communiter possideant angeli, nihilominùs vnus possidet perfectiùs altero.

In vna ordine sunt plures angeli. Et in vno ordine nobis noto multi sunt angeli: non enim nobis imperfectè cognoscentibus ipsos notus est nisi ordo communis comprehendens multos. Quòd si perfectè cognosceremus ipsos, eorũ distinctiones, & officia nobis essent nota: sed sicut quælibet stella suum habet ordinem & officium, ita & quilibet angelus.

An distinctio in angelis sit à natura. Atque ordinis distinctio ad finem supernaturalem est à gratia, completiuè à natura in angelis, in hominibus verò à gratia tantùm: quia hominibus non dantur gratuita secundum dona naturalia, sicut data sunt angelis secundum capacitatem naturalium.

Ordines angelorũ an conuenienter nominentur. Et quia in rebus ordinatis tripliciter aliquid alteri inest, per proprietatem, excessum, & participationem. Per proprietatem, quod adæquatur & proportionatur naturæ ipsius, vt risibile homini. Per excessum quando id, quod attribuitur, est minus, quàm res, cui attribuitur, vt calor Soli & perfectiones creaturarum ipsi Deo. Sed tamen conuenit ei per excessum, vt de nominibus, quæ Deo attribuuntur. Per participationem, quando id quod attribuitur alicui, non plenariè inuenitur, sed deficienter, vt sancti homines dij dicuntur, ita in angelis omnes perfectiones spirituales sunt omnibus communes, abundantius tamen in superioribus existunt, quàm in inferioribus, quare Dionys. exponit nomina ordinum secundùm conuenientiam ad spiritualem perfectionem eorum.

An gradus ordinum conuenienter assignentur. Gregor. verò magis attendit ad exteriora ministeria. Vnde Angeli minima, Archangeli summa nunciant, Virtutes miracula, potestates malos arcent, Principatus bonis spiritibus præsunt. Et hierarchiarum, ordinúmque gradus rectè assignantur: sic enim differunt, vt prima hierarchia rationes in Deo cognoscat: secunda in causis vniuersalibus: tertia in applica

applicatione ad particulares effectus. Nam prima habet Thronos, qui ita eleuantur, vt Deum in ſeipſis recipiant, immediatè rationes cognoſcendo in eo, Cherubini diuina ſecreta cognoſcũt ſupereminenter, Seraphini excellũt in vnione Dei. Secunda hierarchia habetur in gubernatione, nam vniuerſalem diſpoſitionem deſignat, vt circa agenda Dominationes, Virtutes ad facultatem præbendam, & Poteſtates ad ordinandum, vt præcepta impleantur. Tertia in executione operis conſiſtit: habet enim incipientes actiones, & alios ducentes, vt ſunt Principatus, Angelos ſimpliciter exequentes, & Archangelos medio modo ſe habentes. Remanebuntque ordines angelorum poſt diem iudicij quantùm ad graduum diſtinctionem, quæ in angelis eſt ſecundum differentiam gratiæ, & naturæ. Hæc enim ab eis auferri non poſſunt, quia naturarum differentiæ non poſſent auferri, niſi eis corruptis: & differentia gloriæ erit ſemper in eis ſecundum differentiam meriti præcedentis. Sed executio officiorum remanebit, ſecundùm quod conuenit in vltima finis conſecutione: ceſſabit verò ſecundùm quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem. Et quidam homines aſſumentur ad gradum angelorum, alij ad alios ſupremos, quilibet ſecundum dona gratiæ, & eorum merita, & non ſecundùm dona naturæ: atque vna erit ſocietas hominum, & angelorum, quia omnium beatitudo eſt adhærere vni Deo. q. 109.

An poſt diem iudicij remanebunt ordines.

Homines aſſumuntur ad ordines angelorum.

De Ordinatione malorum Angelorum. *Cap.* 110.

ORdo angelicus cùm conſideretur ſecundum naturam, & gratiam, quantùm ad naturam dæmones adhuc ſunt in ordinibus, quia non ſunt eis ſublata dona naturalia: ſed quantùm ad gratiam duplex eſt ſtatus. Alius perfectus videlicet gloriæ, & in hoc nec ſunt, nec vnquam fuerũt. Alius eſt ſtatus gratiæ imperfectæ, & ſic dæmones aliquãdo fuerũt in ordinibus angelorum, ſed ab eis ceciderunt. Et in eis eſt prælatio: quia actiones eorum ſunt ſubordinatæ: diuina enim ſapientia nihil relinquit inordinatum, & in hoc cõſiſtit ratio prælationis, vt actiones aliorum ſubditæ ſint actionibus ſuperiorum, cùm naturali ordine conſtet, inferiores naturas

An ordines ſint in dæmonibus.

In dæmonibus eſt prælatio.

Boni ange li præsunt dæmonibus. ad superiores ordinari. Et quia Potestas particularis per vniuersalem regitur, ideo corporea natura regitur per spiritualem:& qui Deo sunt propinquiores,& perfectiores, influunt super alios:quâ perfectione cum priuati sint dæmones, sequitur bonos angelos super eos prælationem habere, & dæmones regere. Nec vnus dæmon alium illuminat, quia propter peruersitatem non dirigunt ad Deum, sed vnus alteri suum conceptum per modum locutionis intimare potest. q. 110.

De Præsidentia Angelorum super Creaturam corporalem. Cap. III.

Creatura corporalis administratur per angelos. ANgeli præsidentiam habent super corporalia:quia particularis Potestas regitur ab vniuersali, sicut balliui potestas gubernatur à potestate Regis. Patet autem virtutem cuiuslibet corporis esse magis particularem, quàm virtutem spiritualis substantiæ, cùm omnis forma corporalis sit forma indiuiduata per materiã, & determinata ad hic & nunc. Sed formæ immateriales sunt absolutæ, & intelligibiles: vnde sicut inferiores angeli, qui habent formas minùs vniuersales reguntur per superiores, ita omnia corporalia per angelos. Sed propter hoc non est dicendum, quòd vnus angelus secundùm suam naturam magis se habeat ad præsidendũ animalibus, quàm plantis, cùm quilibet eorum habeat altiorem virtutem, & vniuersaliorẽ quolibet genere corporalium. Sed ordo diuinæ sapientiæ diuersis rebus diuersos præposuit rectores: nec per hoc sequitur plures esse ordines angelorum, quàm nouem, cùm distinguantur ordines secundùm generalia officia. *An materia corporalis obediat angelis ad nutum.* Non tamen materia corporalis obedit angelis immediatè ad transmutationem formalem: quia id, quod est compositum ex materia, & forma tantum fit, sed omne quod fit, à sibi simili fit. Vnde transmutatio formalis est à solo composito, aut ab alio eminentiùs continente compositum, scilicet materiã & formam, quod est solus Deus, qui solus creat, & cui soli obedit ad nutum materia corporalis. Natáque est *Corpora obediunt angelis motu locali.* moueri immediatè natura corporalis à spirituali secundùm locum: quia natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori, & sic natura corporalis à spirituali attingitur secundùm localem motum, qui est omnium perfectissimus. Vnde videmus, quòd anima mouet corpus primo & principaliter locali motu. Miracula autem facere non possunt: nam miraculu

miraculum est,quando aliquid fit contra ordinem totius naturæ creatæ,nam nō sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ particularis, sic enim proiectio lapidis sursum miraculum esset.Propria ergo miracula contra ordinem totius naturæ solus Deus facit: quia quidquid facit angelus, vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundùm ordinem naturæ creatæ. Dicuntur autem angeli, vel sancti facere miracula ex hoc,quod adhibent aliquod ministerium in miraculis, vel Deus ea facit ad ipsorum desiderium.p.111.

An angeli possint facere miracula.

De Actione Angelorum in Homines. Cap.112.

An angelus possit illuminare hominē.

Reuelationes diuinorū ad homines perueniunt mediātibus angelis:hoc enim habet ordo, vt actionibus superiorū inferiora subdātur, Illuminationis autē modus angelorū.& hominū quodammodo similis est,&quodāmodo dissimilis:nam angelus superior veritatem vniuersalē conceptam diuidit secundum capacitatem inferioris angeli, nudè tamen,& simpliciter. Intellectus autem humanus non ita nudè capit,sed necesse est, quòd se conuertat ad phantasmata: & sic dissimilis illuminatio est. Similis verò,quia quilibet inferiorum à superiori intellectu confortatur,& illuminatur. Nec possunt angeli immutare voluntatem ab anteriori:quia mutare inclinationem eius est, cuius est dare, scilicet Dei omnipotentis, vt est bonum vniuersale sufficiens obiectiuè mutare voluntates. Angeli verò.& homines solùm per modum suadentis. Ab exteriori autem vltra modum istum aliter mouetur voluntas in hominibus, videlicet ex passione existente circa appetitum sensitiuum, quas passiones angeli concitare possunt:quia mouetur voluntas ex ira.& concupiscentia, non tamen ex necessitate, cùm semper remaneat libera ad consentiendum, vel resistendum passioni. Imaginationem autem tam angelus bonus,quàm malus sua naturali virtute potest immutare, quia natura corporalis obedit angelis ad motum localem: ex quo interdum imaginariæ apparitiones causantur in nobis propter motum corporalium spirituum, & humorum, vt patet in dormientibus,somniantibus, & freneticis. Ita etiam possunt angeli sensus immutare ex parte obiecti præsentando, & ex parte organi spiritus,& humores commouendo..q.112.

An angeli possint immutare voluntatem hominum.

An angeli possint immutare imaginationem & sensus

De Missione Angelorum. Cap. 112.

Angeli in ministerium mittuntur.

ANgeli à Deo in ministerium mittuntur: quia qui incipit esse vbi non erat, vel illo modo, quo non erat, mitti dicitur: quo modo de spiritu sancto, & Filio dicitur, nõ vbi nõ erant, sed quia nouo modo erant per gratiam, vel incarnationem. Agens enim vniuersale attingit vbique, particulare verò ita est hic, quod non est alibi. Vnde angelus acturus aliquid circa creaturam corporalem, de nouo applicat suam virtutem ad illam, quare incipit esse vbi non erat, & actio eius à Deo procedit, & in aliud ordinatur, vnde ministerium vocatur. Sed secundùm legem communem inferiores tantùm mittuntur, superiores autem secũdùm quosdam ex diuina dispensatione tantùm. Author verò tenet, quòd solùm inferiores mittantur, nam prætermissio ordinis ex diuina dispẽsatione fit propter maiorem ordinem. Sed non est altior ordo angelica missione, ergo non suscipit prætermissionem. Secunda ratio est, quia prætermittitur ordo propter fidei confirmationem, sed hoc nihil prodesset, quia talis missio nobis esset ignota cùm perfectè nõ cognosceremus. Tertia ratio, Nihil est tam magnũ, quod per inferiores exerceri non possit, vt de Incarnationis ministerio per angelum Gabrielem patet. Ideo superiores angeli ad exterius ministerium nunquam mittuntur. Et quantùm ad visionem Dei omnes assistunt. Angeli tamen primæ hierarchiæ immediatè eius præcepta audiunt & in claritate suæ essentiæ percipiũt. Inferioribus verò denuntiatur à superioribus, & sic non omnes dicuntur assistere, sed soli superiores, qui à Deo illuminantur. Sed angeli secundæ hierarchiæ non mittuntur omnes, cum mitti sit aliquid exercere circa creaturam corporalem ad Dei imperium. Vnde exequentes tantùm mitti dicuntur, dominãtes verò, & alij supremi aliud habent officium: quia proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestantur. Vnde patet, quinque tantum ordines angelorum mitti in ministerium. q. 113.

An oẽs an... ministerium mittãtur.

An omnes angeli qui mittuntur assistunt.

Non omnes angeli secundæ hierarchiæ mittuntur.

De Custodia bonorum Angelorum, & Impugnatione malorum. Cap. 114.

Homines custodiuntur ab angelis.

NEcesse est homines ab angelis custodiri: quia mobilia, & variabilia per immobilia, & inuariabilia regũtur,

per Dei prouidentiam. Sed homines sunt variabiles, & applicando vniuersalia principia ad particularia contingit multipliciter errare: oportuit itaque eos regulari per inuariabiles, vt secundum cognitionem, & affectum ad verum & bonum moueantur. Custodiuntúrque singuli homines à singulis angelis, cùm talis custodia executio sit diuinæ prouidentiæ circa homines: quæ prouidentia diuersimodè se habet ad corruptibiles creaturas, & ad homines, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solùm sunt incorruptibiles quantùm ad communem speciem, sed etiam quantùm ad animam, quæ est propria forma singulorum, quod dici non potest de corruptibilibus rebus. Et quia prouidentia Dei principaliter est circa ea, quæ perpetuò manent, circa verò alia, prout ordinat ipsa ad res perpetuas: sic ergo prouidentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera, vel species corruptibilium rerum. Sed secundùm Gregor. diuersi ordines deputantur diuersis rerum generibus, vt Potestates ad arcendos dæmones, virtutes ad facienda miracula in rebus corporeis, & probabile est diuersis speciebus rerum diuersos angelos eiusdem ordinis præfici. Vnde rationabile est diuersis hominibus diuersos angelos ad custodiam deputari. Quæ custodia particularis hominum ad infimum ordinem angelorum tantum pertinet, quia salus vnius de minimis est circa officia angelorum, sed custodia vniuersalis multiplicatur secundum diuersos ordines: quia quantò agens est vniuersalius, tantò est superius. Sic ergo humanæ multitudinis custodia ad ordinem Principatuum, vel Archangelorum pertinet, & super omnes corporeas naturas Virtutes, & super dæmones Potestates, super verò bonos spiritus custodiam habẽt Principatus vel Dominationes. Et omnes homines in via propter imminentia pericula angelos habẽt custodes, cùm interius, exteriúsque multa immineant: sed in patria eos habebunt conregnantes, & dæmones in inferno punientes: & præsciti habent angelos tum vt eos à malis retrahant, tum etiam vt aliis tantùm non noceant. Deputantúrque angeli ad custodiam homini à natiuitate, cùm sit hoc naturæ beneficium, quod eo tempore datur, cùm nascendo naturam accipit. Sed beneficia, quæ dantur homini diuinitùs ex eo, quod est Christianus, incipiũt à tempore Baptismi, sicut perceptio Eucha-

Singuli homines à singulis angelis custodiuntur

An custodia pertineat solũ ad infimũ ordinẽ angelorum.

Omnibus hominibus deputatur custodia angelorũ.

A tempore natiuitatis deputantur angeli.

Angelus non deserit totaliter custodiam. tristiæ,& simil. Nec vnquam angelus custos dimittit totaliter suum hominem, cum ad diuinam prouidentiam custodia pertineat, quæ nullam rem totaliter derelinquit. Quod si ad aliquid interdum eum dimittit, prout nō impedit, quin subdatur alicui tribulationi, vel quin cadat in aliquod peccatū, secūdum ordinem diuinorum iudiciorum hoc facit, si enim *Angeli nō dolent de malis custoditorū.* deserit loco, non deserit effectu. Non tamen dolent angeli de malis custoditorum, quia dolor est de inuoluntario simpliciter quod non euenit angelis: imò nil accidit in mundo, quod sit contra voluntatem angelorum, & beatorum, quia voluntati Dei semper inhæret. Nollent ergo vniuersaliter pœnas hominum, sed magis volunt, vt iustitia Dei seruetur: ducuntúrque in iudicium pro peccatis hominum non quasi *Quo modo est pugna inter angelos bonos.* rei, sed quasi testes ad conuincēdum. Dicitúrque esse pugna inter bonos angelos non ex discordia voluntatum, sed ex contrarietate meritorum eorum, pro quibus pugnare dicuntur. Volunt enim omnes impleri diuinam voluntatem, consulunt tamē eam, sic postulantibus diuersis meritis custoditorum, & hæc inter angelos bonos pugna vocatur: & sic declaratur, quod dicitur Daniel. 10. ex persona Gabriel, Princeps regni Persarum. q. 114.

De Impugnatione Dæmonum. Cap. 115.

Homines impugnātur à dæmonibus. IMpugnant homines ipsi dæmones ex eorum malitia hominibus inuidendo de eorum profectu: vnde instigāt eos ad peccandū: ordo tamen impugnationis est à Deo, qui ordinatè nouit malis vti, ad bona ea ordinādo. Impugnatio er- *An tentare sit propriū diaboli.* go est ab eorum malitia, ordo ab ipso Deo. Et tentare est experimentum sumere, vt aliquid sciatur circa tentatum. Sed quia multiplicatur tentare ex parte finis, cùm aliquando fiat ex solo fine sciendi, aliquando ex vlteriore fine vel bono, vel malo, tentare itaque, vt noceat, proprium est diaboli: homo autem tentat & ad bonum; & ad malum, Deus verò ad bo- *An omnia peccata procedant ex tētatione diaboli.* num solùm, vt proficiamus. At caro, & mundus tentare dicuntur materialiter, & instrumentaliter, inquantùm potest cognosci qualis sit homo ex hoc, quod sequit̃, vel repugnat concupiscentiis carnis, & prospera, vel aduersa contemnit, quibus vtitur diabolus ad tentandum. Omniáque peccata indirectè procedūt ex tentatione diaboli, quia causa fuit primi peccati, ex quo secuta est pronitas ad peccādum: sed directè

non

non est causa dæmon omnium peccatorum, quia in homine est liberum arbitrium,& appetitus sensitiuus, quem habet refrænare liberum arbitrium. Considerandúmque est, quòd ad malum potest homo per se ipsum ruere, sed ad meritum proficere non potest sine Dei auxilio, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et miracula propriè sumpta cùm sint præter ordinem,& virtutem totius naturæ creatæ, à dæmonibus fieri non possunt sed largè sumpta, vt nostram excedunt facultatem, & cognitionem, possunt: quæ tamen etsi sunt veræ res, non tamen sunt vera miracula. Atque omnia possunt, quæ per virtutes naturales adhibitis seminibus, quæ in mundi elementis inueniuntur, fieri possunt. Superatúsque dæmon, à tentando simpliciter cessat secundum quosdam: sed melius dicitur, quòd vacat à tentatione eiusdem ad tempus, vt habetur Luc. 4. recessit à Christo vsque ad tempus: quod patet, quia dæmon refugit sæpiùs debellari propter eius superbiam, tum etiam ex Dei clementia propter nostram infirmitatem. Sed quod aliquando redeat, patet Mat. 12. cum dicitur, Reuertar in domum meam, vnde exiui. q. 115.

An dæmones possint homines seducere.

An dæmon superatus demiò impugnet.

De Actione Corporalis Creaturæ. *Cap.* 116.

CORpora esse actiua, sensibiliter patet, vt ait Arist. agit enim corpus, secundùm quod est actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia: reprobatúrque opinio Democr. qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente, & passionem esse per receptionem atomorum in poris corporis patientis: nam sequeretur, quòd corpus non pateretur per totum, & quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc, quòd agit. Reprobatur etiam opinio Auic. & Plat. qui ponebant tantùm formas substantiales separatas, accidentia vero reducebant ad principia naturalia, dicebántque agentia corporalia agere secundùm formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem: sed vltimam perfectionem, quæ est per inductionem formæ substantialis, esse à principio immateriali, quod non concludit formam corporalem non agere, sed quod non sit agens vniuersale. Et quia denominationes fiunt à perfectiori, & inter corpora, viua sunt perfectiora, ideo à viuentibus translatum est nomen Naturæ. Viuentia enim generantur

An aliquod corpus sit actiuum.

An in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

ex principio coniuncto, vt fructus ex arbore, & fœtus ex matre, cui colligatur. Manifestum est autem, quòd principium actiuum, & passiuum generationis viuentium sunt semina ex quibus viuentia generantur. Nam primò sunt originaliter, rationes seminales in Verbo Dei. Secundò in elementis mundi sicut in vniuersalibus causis, vbi à principio sunt producta. Tertiò in his, quæ ex vniuersalibus causis producuntur, vt in hac planta, & in hoc animali. Quartò in seminibus, quæ ex animalibus, & plantis producuntur. Corpora autem cœlestia sunt causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt, quia multitudo ab vnitate procedit, & omnis motus ab immobili, & quantò aliquid magis immobile, tantò magis est causa mobilis: sed corpora cœlestia sunt magis immobilia, quia solo motu locali mouentur, ideo motus horum inferiorum, qui sunt multiformes, reducuntur, sicut in causam, in motum corporis cœlestis. Non sunt tamen causa humanorum actuum corpora cœlestia: nam sic non esset differentia inter sensum, & intellectum, quia voluntas, & intellectus non sunt actus organorum corporeorum, in quæ possunt imprimere corpora cœlestia. Sed aliqualis differentia est inter intellectum, & voluntatem: quia intellectus ex necessitate accipit à viribus inferioribus apprehensiuis: vnde turbata imaginatiua, vel memoratiua, ex necessitate turbatur actio intellectus. Voluntas autem non sequitur de necessitate inclinationem appetitus sensitiui: & quamuis passiones eius habeant aliquam vim ad inclinandum eam, semper tamen remanet libera voluntas. Vnde impressiones cœlestium minùs attingunt voluntatem, quàm intellectum, indirectè tamen impressiones cœlestium eam attingunt, inquantùm tam intellectus, quàm voluntas ab inferioribus viribus accipiunt, quæ corporeis organis alligantur. At dæmones cum sint substantiæ intellectuales, nec per se, nec per accidens actionibus corporum cœlestium subduntur: reprobaturque Peripateticorum opinio dicentium, non esse dæmones: cùm per experientiam videamus abreptitios variis linguis loqui & multa alia facere, quæ non possunt, nec spectant ad corpora cœlestia. Etsi ex impressione corporum cœlestium aliqua fiat inclinatio in natura corporali, non tamen eas sequitur ex necessitate voluntas. Vnde corporum cœlestium effectus per eam impe-

An corpora cælestia sint causa eorum, quæ in inferioribus fiunt.

An corpora cælestia sint causa actuum humanorum.

Corpora cælestia nō imprimunt in dæmones.

diri possunt non solùm in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas operatio hominum se extendit: quia non omnia habent causam per se videlicet casualia, atque fortuita. Nec rursus quælibet causa de necessitate producit suum effectũ, quoniam impedimentum potest euenire ex parte materiæ: aliqua enim sunt, quæ non propriè sunt verè vnum, nec propriè entia, vt album, musicum: & talium concursus non habet causam necessariam per se. Corpora quoque cælestia agunt in inferiora mediantibus particularibus causis, quæ sæpè possunt deficere. q. 116.

An corpora cælestia imponant necessitatem in his, quæ eorũ actione subdũtur.

De Fato. Cap. 117.

An fatũ sit aliquid.

Fatum ponitur, prout omnia, quæ hîc aguntur, diuinæ prouidentiæ subduntur, vt per eam ordinata, & quasi prælocuta: nam omnia, quæ hic aguntur per accidẽs, siue in naturalibus, siue humanis rebus, reducuntur in aliquã causam præordinantem, quæ est prouidentia Dei. Hoc tamen vocabulo non vtuntur Doctores propter eos, qui dispositionem syderum fatum esse crediderunt, rebus inferioribus necessitatem imponens, quod per supradicta falsum esse patet, nihílque prohibet aliquid ad inferiores causas relatum, esse fortuitum, & casuale, quod relatum ad causam superiorem, est per se intentum. Quod fatum, si casualiter capitur, est prouidentia Dei: est enim ista ordinatio effectuum potestas, vel voluntas Dei, sed secundùm quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic fatum est in ipsis causis creatis, cum sit ipsa dispositio, seu series causarum secundarum. Et vt est in istis causis secundis, absolutè fatum mobile est: sed vt est à diuina prouidentia, immobile. Vnde falsum esse patet, quod putauerunt aliqui, omnia videlicet ex necessitate prouenire, per ea quæ dicta sunt. Falsum est etiam, quod dicebant Aegyptij, sacrificiis fatum posse mutari: cum repugnet immobilitati diuinæ præscientiæ, posito quòd præsciuerit. Nec omnia fato subduntur: Cùm ea illi subdantur quæ causis secundis subduntur. Quæ verò fiunt immediatè à Deo, cùm causis secundis non subdantur, nec fato subduntur: sicut est creatio rerum, & glorificatio spiritualium substantiarum. Vnde quantò ali-

Fatum est in causis creatis.

An fatum sit immobile.

An omnia fato subdantur.

qnid

quid longiùs à prima mente discedit, magis implicatur nexibus fati.q.117.

De his, quæ pertinent ad Actionem Hominis. Cap. 118.

An vnus homo possit alium docere.

Docere est causare scientiam in addiscenre, reducendo illum de potentia ad actum ministerialiter: primo præbendo auxilia propositionum non multũ vniuersaliũ, quæ ex primis principiis faciliter innotescunt, vel sensibilia signa, aut exempla similia, vel opposita, ex quibus discipulus manuducitur ad cognoscendum ignota. Secundo intellectum confortando non aliqua virtute actiua, sed ponendo discipulo ordinem principiorum ad conclusionem, qui fortè per se ipsum non haberet tantam virtutem collatiuam, vt ex principiis posset deducere conclusiones. Vnde solummodò exterius ministerium adhibet homo docens, sicut Medicus sanat præbens medicinam. Nec homines docent angelos, sed tantùm eis loquuntur, nam ita se habent homines ad angelos, sicut angeli inferiores ad superiores: at inferiores nunquam illuminant superiores, sed per modum locutionis suos manifestant conceptus, ita & homines: quod de statu naturæ dicitur. Nec anima per suam naturam potest materiam corporalem immutare: quia à solo Deo tanquam causa primordiali, & virtualiter materiam, & formam continente, & ab aliquo agente composito ex materia, & forma, fieri potest talis immutatio. Angeli verò ad producendos aliquos effectus applicando aliqua corpora agentia, aliter non immutant materiam corporalem, multò minùs anima: quod de directa immutatione debet intelligi. Nam indirectè corpus proprium immutat, vt patet, per apprehensionem animæ immutatur appetitus sensitiuus, putà timendo, & similia & ex forti imaginatione immutantur spiritus corporis coniuncti, maximè in oculis, vbi præcipuè vigent sensus. Vnde videmus maculari speculum ex aspectu menstruatæ, & teneris pueris malarum vetularum aspectus est venenosus. Nec ad motum localem aliquod corpus obedit animæ separatæ ex sua virtute, cùm determinata sit anima ad viuificandum corpus, & illud mouendum: quare aliquod membrum mortificatum amplius non obedit ad motum localem

Homines nõ possunt docere angelos.

An homo per virtutem animæ possit corporalẽ materiam immutare.

An anima hominis separata possit mouere corpora motu locali.

calem: supra tamen hanc virtutem aliquid ei conferri potest virtute diuina, frequentérque dæmones fingunt se esse animas ad illudendos, & decipiendos homines, vt Simoni Mago contingebat. q. 118.

De Traductione Hominis ex Homine, quantùm ad Animam. Cap. 119.

Anima sensitiua, cùm non sit simplex, & per se subsistés non est per creationem: habet enim se in essendo ad modum aliarum formarum corporearum, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur, prout composita subsistentia per eas sunt, vnde & ipsis compositis fieri debetur. Cúmque generans sit simile generato, necesse est, naturaliter tam animam sensitiuam, quàm alias formas in esse produci ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream, quæ est in eis. Sed quantò aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans. Corpora itaque non viuentia, quæ inferiora sunt ordine naturæ, generant sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsas, sicut ignis per se ipsum generat ignem. Corpora autem viuentia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, & sine medio, & per medium. Sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio verò in actu generationis ab anima generantis principaliter, & à semine instrumentaliter. Cum itaque anima sensitiua non sit per se subsistens, nec per se operans, non competit ei per se fieri, sed toti composito, cuius ipsa est pars, & sic traducitur. Anima verò intellectiua non traducitur cum semine, quia virtus materialis non potest terminare actionem suam ad effectum immaterialem, sicut est intelligere, in cuius operatione corpus non communicat. Est enim intellectus deforis adueniens per se subsistens, & ita sibi debetur esse, & fieri, videlicet per creationem. Virtus verò actiua seminis, quæ est in materia, non se extendit ad producendum effectum immaterialem. Nec fuerunt creatæ animæ rationales simul ab initio mundi vt aliqui dixerunt: nam sic accidentaliter conueniret

Anima sensitiua traducitur cum semine.

Anima intellectiua nō causatur ex semine.

Animæ humanæ non fuerūt creatæ simul à principio mundi.

conuenlret homini, quod eius anima corpori vniretur: vnde esset homo per accidens, vel anima esset homo. Hæc simul cum angelis est creata: cùm diuersus sit eorum modus essendi. Patet etiam: quia si naturale est animæ corpori vniri, esse sine corpore est extra naturam, tunc ergo anima non habuisset suam perfectionem naturalem. Non conuenit autem Deum ab imperfectis suum opus inchoasse: non enim facit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis. Multò igitur minùs fecisset animam sine corpore: fecit itaque animam cum corpore. Quod si dicatur, non esse naturale animæ corpori vniri, tunc quærere oportet causam, quare sit vnita: quia si ex eius voluntate factum est, irrationabile fuit corpori vniri: cum eo non indigeret anima. Nec vlla esset ratio, quare à principio mundi animæ creatæ post tot tempora stetissent vniri corpori. Videretúrque hoc esse à casu, vt hæc anima huic corpori magis quàm alteri vniretur: cùm duæ voluntates ad hoc requirerentur, animæ videlicet aduenientis, & hominis generantis. Si vero præter voluntatem ipsius corpori vnitur, & præter eius naturam, hoc est ei violentum, & pœnale. Vnde dicendum est, quòd creantur, cùm corporibus infunduntur. q. 119.

De Propagatione Hominis, quantùm ad Corpus. Cap. 120.

An aliquid de alimento conuertatur in veritatem humanã.

Alimentum conuertitur in Veritatem humanæ naturę, inquantùm verè accipit speciem carnis, & ossis: reprobatúrq; opinio dicentium, ad veritatẽ humanæ naturæ pertinere tantum illam materiam, quæ est primò formata in primo homine, & ab eo deriuatur ad omnes multiplicata, atque alimentum esse quoddam fomentum naturæ ad resistendum consumptiuo, vt plumbum argento, & auro: quod stare non potest, quia multiplicatio fit per rarefactionem, conuersionem, aut creationem nouæ materiæ. Sed non per rarefactionem, quia corpora iuuenum essent debiliora corporibus puerorum: nec per creationem nouæ materiæ, cùm secundùm Gregorium omnia sint simul creata secundùm substantiam materiæ licet non secundùm speciem formæ. Vnde restat multiplicationem fieri per alimentum, quod conuertitur in veritatem humani corporis, prout fieri videmus

videmus in animalibus,&plantis. Reprobatúrque opinio dicentium, solam illam materiam, cui primo imprimitur anima, pertinere ad veritatem humanæ naturę, & quia hæc non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur, vt adueniat alia materia per conuersionem alimenti in substantiam nutriti, quantùm sufficiat ad debitum augmentum: & hanc materiam dicunt secūdariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ: Quod stare non potest, quia si alimentum non conuerteretur in substantiam nutriti, viuentia non generarent aliquid sibi simile in indiuiduo. Et nutrimentum est non solùm ad augendum, sed ad restaurandum: & sic succedit loco deperditi, atque est de veritate naturæ, sicut deperditum erat de veritate naturæ. Seménque est ex superfluo alimenti, vt est in potentia ad totum animal, habens virtutem deriuatam ab anima generante, antequàm alimentum conuertatur in substantiam membrorum. Vnde animalia magni corporis, quæ multo nutrimento indigent, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, & paucæ generationis. Sic etiam homines pingues propter eandem causam. *An semē sit de superfluo alimenti.*

Compendij Primæ Partis Summæ Theologicæ S. Thomæ,
FINIS.



BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII APOstolici, apud sereniſſimum Regem Polloniæ, Epitome.

Primæ Secundæ Partis Summæ Theologicæ S.Thomæ Aquinatis.

In Compendium Primæ Partis Secundæ S.Thomæ, Autoris Præfatio.

HOMO, *quatenùs ad imaginem, & ſimilitudinem Dei Optimi Maximi, ſingulari modo factus eſt, quẽadmodùm teſtatur Moiſes in libro Geneſeos, animi, rationis, intellectus, mentiſque particeps eſt in hac fluitante materia, & in hac fragili, & corporea mole: quia libero arbitrio vigens, potẽnſque, agit quæ vult, conſilio, deliberatione, propoſito, diſcurſu, & electione. Propterea cum hactenùs à Diuo Thoma vberrimè tractatum ſit de præpotente ipſo Deo, tanquàm de exemplari, atque de iis, quæ per diuinam voluntatem ex diuina omnipotentia emanarunt, & proceſſerunt ad eſſe, vt non ſolùm idealiter in Deo, ſicut fuerunt ex æternitate, ita ſemper maneãt, ſed re vera in ſua, & propria quidem exiſtentia Deo ipſo verbo virtutis ſuæ omnia conſeruante, planè exiſterent, deinceps ordine optimo agit de Homine, tanquàm de imagine Dei, quatenùs ille operationum ſuarum per liberũ arbitrium conſilio, & electione ſua principium eſt. Quod ſanè vt commodè fieri poſſit, de fine vltimo in primis diſſerit, quo proficiſcuntur homines: porrò generatim de omnibus virtutibus, quibus idonei, aptique homines reddantur ad conſequendum eum finem, ad quem nati ſunt, & ad quem ſua propenſione, adiuuante quidem gratia Dei, per Ieſum Chriſtum diriguntur.*



DE VLTIMO FINE HVIVS VITAE IN COMMVNI.

* *
*

Cap. I.

Homini conuenit agere propter finem.



CTIONES humanę propriè dicūtur,quarum homo est dominus, quæ scilicet ex deliberata volūtate procedūt,& si quæ aliæ cōueniunt,vt pedem,vel manū mouere, hominis actiōes sunt,sed nō propriè. Et quia actiones,quæ procedunt ab aliqua potentia, caussantur ab ea secundùm rationē sui obiecti,obiectū volūtatis est bonum,& finis,ideo necesse est,quòd omnes actiones humanæ sint propter finē:quòd propriū est rationali naturæ agere propter finē. *Rationalis naturæ est agere propter finem.* Illa enim, quæ rationē habent,se ipsa mouent ad finem,cùm dominiū habeant suorum actuū per liberum arbitrium.Quę verò ratione carent,quasi ab alio ducta, tendunt in finem apprehensum, si sunt animalia bruta,& in non apprehensum per naturalem solam inclinationem, si omninò cognitione carent. *Actus hominis recipiunt speciem ex fine.* Actūsque hominis ex fine speciem recipiunt, cùm illi sint, qui ex deliberata voluntate procedunt,& voluntatis obiectum sit finis.Vnde & principium,& terminus eorum est finis:nam id, ad quod terminatur actus humanus,est quod voluntas intendit,vt finem. *Impossibile est in finibus procedere in infinitum.* Et in finibus impossibile est procedere in infinitum, vt patet in mouentibus:quia oportet deuenire ad primum, quo substracto, alia mouere nō possunt.Et cùm in finibus alius sit ordo intentionis,& alius ordo executionis,in vtroque oportet esse aliquid primum:nam quod est primū in ordine intentionis,est quasi principium mouens appetitum.Principium autem intentionis est vltimus finis.Sed principium executionis est primum eorum,quæ sunt ad finem, vnde aliquis operari incipit,quibus primis substráctis, nec aliqua actio terminaretur, nec quiesceret

quiesceret intentio agentis, nec aliquis inciperet operari, nec consilium terminaretur, sed in infinitum procederet: necesse est ergo ponere vltimũ finem. Quæ autem per accidens coniunguntur, nil prohibet infinitatem habere, cùm causæ per accidens indeterminatæ sint. Nec plures possunt esse vnius hominis fines, cùm vnumquodque suam appetat perfectionem, vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius, ita quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur, quod non potest esse, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur, imò oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione vltimi finis, esse vnum, sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur, ita & vnũ desiderat voluntas. Omnia, quæ vult homo, propter vltimum vult finem, nam quod non appetitur, vt vltimum, & perfectum bonum, necesse est, vt appetatur, sicut tendens in illud: at semper inchoatio alicuius ad consummationem ordinatur, quod in mouentibus patet: quia secundæ causæ mouentes non mouent nisi secundùm quòd mouentur à prima. Et vltimus finis vnus est omnium, si rationem vltimi finis attendimus: cùm omnes appetant suam perfectionem adimpleri, sed quantùm ad id, in quo ista ratio inueniatur, non omnes conueniunt: quia, vt vltimum, alij appetunt voluptatem, alij diuitias, in quibus maximè delectantur. Sed ab eo iudicari debet vltimum, qui bene dispositum habet affectum. Et quantùm ad rem omnes creaturæ cõueniunt in hoc fine, qui est omnium Deus: nam quantùm ad consecutionem finis, nõ omnes creaturæ conueniunt, sed solùm rationales, quæ cognoscendo, & amando vltimum finem Deum consequuntur, quod aliis irrationalibus creaturis non competit, quæ tantum essendo, viuendo, & sentiendo diuinæ bonitatis similitudinem participant. q. 1.

Vnius hominis non possunt esse plures vltimi fines

Omnia quæ vult homo, vult propter vltimum finem.

Vnus omnium est vltimus finis.

De Beatitudine Humana, in quibus consistat.

Cap. 2.

Beatitudo non consistit in diuitijs

IMpossibile est, beatitudinem in diuitiis consistere: sunt enim aliæ naturales, & aliæ artificiales. Per naturales sub-

uenitur hominum defectui, vt per cibum, potum, & similia, & in talibus non potest esse beatitudo; quia quæruntur ad sustentandam vitam, & sic sunt magis ad finem, quàm vltimus finis. sunt. n. infra hominem, & pedibus eius subiecta. Nec potest esse in artificialibus, quæ quæruntur propter naturales, & sic multò minùs habent rationem vltimi finis. Nec consistit beatitudo in honore qui signum quoddam & testimonium est excellentiæ in aliquo existentis, videlicet in honorato. Vndo honor sequitur beatitudinem, & non in eo consistit: est enim beatitudo in beato, honor verò in honorante. Nec consistit in fama, seu humana gloria, quæ clara notitia est cum laude: nam cùm humana cognitio à rebus cognitis causetur, quæ etiam sæpè fallitur: non potest in ea beatitudo consistere, sed magis deberet causari à diuina notitia, quæ est causa rerum. Et ideo ex gloria, quæ est apud Deum dependet beatitudo hominis sicut ex sua causa. Quare dicitur, Eripiam eum, & glorificabo illum. Notandum tamen est, quòd beatitudo non consistit in cognosci, sed in cognoscere. Nec etiam in potestate consistit hominis beatitudo, tum quia potestas habet rationem principij, beatitudo verò habet rationem vltimi finis: tum quia potestas se habet ad bonum, & malum: beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonũ: atque potestas potest esse in bonis, & malis, non autem beatitudo cui nullum deest bonum. Sed in potestate constitutis multa possunt deesse, vt sapientia, sanitas, & similia, quæ quãdoque etiam conseruantur in malum domini sui: non autem ita est beatitudo. Nec est in aliquo corporis bono, cùm corpus ad aliud ordinetur, sicut guberna tor nauis non intendit, vt vltimum finem, conseruationem nauis sibi commissæ, sed eam intendit ad nauigandum. Sic itaque corpus est propter animam, sicut materia propter formam. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem, ergo in eis non est beatitudo. Nec etiam in voluptate corporali adest: quia exteriora, & sensibilia bona consequitur voluptas, quæ bona indigniora sunt homine: atque talis voluptas homini competit secundùm partem animæ ignobiliorem, & sensibilem: omnísque delectatio est accidens quoddam consequens beatitudinem, & non est ipsa essentia beatitudinis. Sed voluptas corporalis non potest etiam

Beatitudo non consistit in honore.

Beatitudo non consistit in fama seu gloria humana.

Beatitudo non consistit in potestate.

Beatitudo non consistit in aliquo corporis bono.

Beatitudo non consistit in voluptate.

etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, cùm sequatur bonum apprehensum per sensum, quod non potest esse perfectum hominis bonum: quia anima excedit proportionem materiæ corporalis, cùm absoluta ab organo corporeo habeat quandam infinitatem respectu corporalium. Sensus autem cognoscit singulare & determinatum per materiam, intellectus verò vniuersale, quod est abstractum à materia, & sub se continet infinita singularia. Vnde bonum conueniens corpori, quod per sensum capitur, non est perfectum bonum hominis, sed minimum quoddam in comparatione ad bonum animæ. Nec beatitudo consistit in aliquo bono animæ, si cōsideramus rem, quam appetimus, sicut vltimum finem: cùm impossibile sit, quòd vltimus finis hominis sit anima vel aliquid eius, quæ in potentia existit, & de potentia scientiæ fit actu sciens. Beatitudo autem habet rationem vltimi finis, qui est per se bonum, sed bonum animæ est participatum. Si verò loquimur de vltimo fine, quantum ad vsum & adeptionem rei, quæ appetitur, ad animam pertinet; quia homo per animam beatitudinem consequitur, & in actione eius perfecta consistit. Nec est in aliquo bono creato: cùm beatitudo sit bonum perfectum totaliter quietans appetitum: vt nihil aliud restet appetendum Hoc autem est vniuersale bonum, quod in Deo est, in aliis tantum bonum participatum est. Ipse ergo Deus voluntatem implet. q. 2.

Beatitudo non consistit in aliquo bono animæ

Beatitudo non consistit in aliquo bono creato

De Beatitudine, quid sit. Cap. 3.

Beatitudo est aliquid increatum, si capitur pro ipso vltimo fine, qui Deus est, perfectè implēs sua infinita bonitate omnem hominis voluntatem; si autem per adeptionem possidetur, seu vsu capitur, id est, vnio mentis ad Deum, sic est aliquid creatum in ipso homine existēs. Quantùm ergo spectat ad causam, est quid increatum: quantùm autem

Beatitudo an sit aliquid increatum.

autem ad essentiam, est quid creatum Et vt est aliquid creatum in homine existens, beatitudo est operatio: quia vltima perfectio hominis est. Vnumquodque enim intantùm perfectũ est, inquãtum est actu. Vnde operatio est vltimus actus operantis, & actus secundus dicitur. Sed diuersimode beatitudo dicitur, prout diuersæ res beatitudinis sunt capaces: nam in Deo est per essentiam, quia ipsum esse est eius operatio, & se ipso fruitur, non alio. In angelis est vltima perfectio secundùm aliquam operationem, qua coniunguntur Deo, & hæc in eis est vnica, & sempiterna: in nobis secundum statum præsentẽ est per aliquam operationẽ, qua Deo coniungimur sed non vnica, quia operatio nostra intercessione multiplicatur. Et ideo in hac vita perfectè non habetur, sed in futura, quando erimus sicut angeli Dei. Et cùm beatitudo consistat in coniunctione ad bonum increatum, cui per operationem sensus coniungi non potest essentialiter, non est beatitudo in parte sensitiua: maximè quia in corporalibus bonis beatitudo non consistit, ad quæ bona per operationem sensus attingimus: sed antecedenter quatenùs ad operationem intellectus præexigitur sensus, in hac vita imperfectè potest pertinere, & etiam consequenter in alio statu, cùm post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ fiet quædam redundantia in corpus, & sic in sensus, vt in suis operationibus perficiantur. Essentia tamen beatitudinis in actu intellectus consistit, ad voluntatem autem pertinet delectatio sequens beatitudinem: nam à principio volumus consequi finem intelligibilem, sed illum consequimur per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas conquiescit in fine iam adepto. Quę beatitudo magis cõsistit in actu, & operatione intellectus speculatiui, quàm practici, cùm sit hominis optima operatio, quæ in contemplatione diuinorum consistit: & vnumquodque dicitur ab eo, quod est in illo optimum. Bonum autem diuinum obiectum est intellectus speculatiui. Secundò contemplatio maximè requiritur propter se ipsam: actus verò practicus propter actiones, quæ ad aliquem finem ordinantur: vnde non sunt vltimus finis, vt beatitudo. Tertiò patet, quia vita contemplatiua communicat cum Deo, & angelis: sed in vita actiua bruta communicant aliqualiter cum homine: ideo principaliter vltima, & perfecta beatitudo consistit in contemplatione, secun

Beatitudo est operatio.

Beatitudo est operatio partis intellectiuæ.

Beatitudo consistit in actu intellectus.

ne, secundariò in operatione intellectus practici. Nec potest consistere perfecta beatitudo essentialiter in consideratione scientiarum speculatiuarum, quæ non se extendunt vltra virtutem principiorum suorum: cùm in principiis virtualiter tota scientia contineatur. Sed tota consideratio scientiarum speculatiuarum non potest extendi vltra id, in quod ducit cognitio sensibilium, in quibus non potest esse perfecta beatitudo: sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum: ita consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio veræ, & perfectæ beatitudinis. Nec in cognitione angelorum perfecta hominis beatitudo consistit, sed solùm in Deo, cuius esse est sua essentia: angeli autem habent esse participatum. Vnde sola Dei contemplatio facit perfectè beatum: intantùm enim vnumquodque est perfectio alicuius potentiæ, inquantùm ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ. Proprium autem obiectum est verum: ergo habens veritatem participatam non facit intellectum perfectum vltima perfectione. Vltima itaque perfecta beatitudo in diuisione Dei consistit: quia non est aliquis perfectè beatus, quandiu restat aliquid quærendum, aut desiderandum. Et vniuscuiusque perfectio est secundùm rationem proprij obiecti: obiectum autem intellectus (vt dictum est) quidditas rei est, id est, rei essentia, & intantùm procedit intellectus, vt rei essentiam cognoscat. Non ergo sufficit ad beatitudinem intellectus scire effectum, & causam, sed necesse est, vt cognoscat essentiam causæ: aliter non quietatur. Vnde non est perfectè beatus, donec pertingat ipsam essentiam, & per vnionem ad Deum suam habeat beatitudinem, in quo obiecto solo beatificatur. q.3.

Beatitudo nō consistit in cōsideratione scientiarū speculatiuarum.

Beatitudo non cōsistit in cognitione angelorum.

Beatitudo consistit in visione Dei.

De his, quæ exiguntur ad Beatitudinem. Cap.4.

Delectatio requiritur ad beatitudinem nō tanquā præambula, aut præparatoria ad ipsam, aut perficiens, vt anima perficit corpus, aut coadiuuans extrinsecus, sicut anima ad aliquid agēdū, sed vt concomitans, prout calor requiritur ad ignem. Nam delectatio causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto: vnde non potest esse

Delectatio requiritur ad beatitudinem.

beatitudo sine dilectione concomitante. Et in beatitudine principalior est visio, quàm delectatio: quamuis Arist. in 10. Et hic nō determinet: hoc tamen rationabiliter dicitur: quia delectatio in quietatione consistit. Sed quòd voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem illius, in quo quietatur. Cùm itaque voluntas conquiescat in actione intellectus, vt est visio: hæc quietatio eius ex bonitate visionis causatur, vtpotè quoniam visio est bonum ipsius. Et comprehensio requiritur ad beatitudinem, si illam accipimus, vt significat aliquem tenere prout dicimus. Iam tenemus illum, quia præsentialiter habemus: sed si capitur, vt significat inclusionem comprehensi à comprehendente, hoc modo finiti est ad finitum, & sic non comprehenditur Deus à Beatis. Rectitudo autem voluntatis requiritur ad beatitudinem, non solùm antecedenter, sed etiam consequenter: cùm requiratur rectitudo propter debitum ordinem ad vltimum finem, qui comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam, quæ si non est disposita, non consequitur ipsam formam. Concomitanter etiam requiritur: quia sicut in præsenti statu nihil cupit, vel amat voluntas, nisi sub communi ratione boni: sic Beatorum voluntas nihil potest diligere, nisi sub ratione diuinæ bonitatis. Nec requiritur corpus ad beatitudinem perfectam, quamuis aliqui falsò crediderint, animas vsque ad resurrectionem non videre Dei essentiam, quod est contra Apost. ad Cor. 5. Voluntatem habemus peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Deum. &c. quod per rationem etiam patet: quia beatitudo consistit in visione Dei qui per phantasma non videtur, & sic non est necessarium corpus. Sed quia perfectio dupliciter consideratur, vno modo ad constituendam essentiam, vt anima requiritur ad perfectionem corporis, & hoc modo non requiritur corpus ad beatitudinem. Alio modo consideratur perfectio ad bene esse, & perfectionem rei faciendam, vt est pulchritudo corporis, velocitas ingenij, & similia, & hoc modo pertinet corpus, cùm operatio dependeat ex natura rei, habeátque anima naturaliter inseparabilem quandam inclinationem ad corpus. Quantò ergo anima est perfectior in sua natura, tantò perfectius habebit suam propriam operationem, in qua consistit fœlicitas. Vnde etiam sequitur, quòd beatitudinem imperfectam, quæ in hac vita habetur, requira

In beatitudine principalior est visio, quā delectatio.

In beatitudine requiritur comprehensio.

In beatitudine requiritur rectitudo voluntatis.

Ad beatitudinem perfectā non requiritur corpus.

requiratur corpus: cùm operatio intellectus hîc non ſit ſine phantaſmate. Et aliqua perfectio corporis ad beatitudinem requiritur, non modò quantùm ad imperfectam, patet, quia ex neceſſitate requiritur bona diſpoſitio corporis, nam per inualetudinem ipſius in omni operatione virtutis homo poteſt impediri: ſed etiam quantùm ad perfectam antecedenter, & conſequenter. Antecedenter quidem, quia ſi tale eſt corpus, cuius ſit grauis, & difficilis adminiſtratio, aggrauat animam, & mens auertitur à cœlo, vnde corpus quod hîc fuit ad ſarcinam, cùm fuerit ſpirituale, erit ad gloriam, & æquabitur angelis ſecundùm Auguſtinum. Conſequenter verò requiritur, ex beatitudine animæ fiet redundantia in corpus: quare incorruptionis vigor in inferiorem naturam redundabit. Sed bona exteriora in hac vita, vbi imperfecta habetur beatitudo, requiruntur, non quòd ſint de eſſentia beatitudinis, ſed quia inſtrumentaliter deſeruiunt: cùm ad operationem tam actiuæ, quàm contemplatiuæ virtutis homo egeat indumentis, & aliis neceſſariis in hac vita. Imperfecta verò beatitudine, quando corpus erit ſpirituale, nullo modo indigebit exterioribus, quæ ordinantur ad vitam animalem: & promiſſiones corporales, quæ in ſacra Scriptura leguntur, metaphoricè capiuntur. Sic etiam in hac imperfecta beatitudine præſentis vitæ amicis indiget homo non propter vtilitatem, & delectationem propriam, quia fœlix in ſe ipſo hæc habet, sed propter bonam operationem, vt aliis bene faciat, & bene faciendo ab aliis iuuetur. Sed in beata Patria non requiritur ſocietas amicorum de neceſſitate: quia homo habebit totam plenitudinem perfectionis in Deo. Sed ad bene eſſe facit ſocietas amicorum, qui inuicem videbunt, & de ſua ſocietate gaudebunt: vnde concomitanter ſe habebit amicitia. q. 4.

Ad beatitudinem requiritur aliqua perfectio corporis.

Ad beatitudinem iſta exteriora bona requiruntur.

In hac vita indigemus amicis, non autè in beatitudine.

De Adeptione Beatitudinis. Cap. 5.

HOmo beatitudinem conſequi poteſt, quia capax eſt viſionis diuinæ eſſentiæ, quod apparet: quia intellectus eius cõprehendere poteſt vniuerſale, & voluntas appetere bonum perfectum. Sed differt ab angelis, qui ſimplici intuitu apprehendunt veritatem: qua ſtatim poſt principium ſuæ cognitionis beatitudinem ſunt conſequuti. Homines verò

Homo poteſt conſequi beatitudinem.

verò per inquisitionem veritatem apprehendunt, & ideo per tempus ad ipsam perueniunt, & possunt angelos transcendere, dum per operationem intelligunt aliquid esse super angelos, quod eos beat. Et vnus potest esse beatior altero, si attenditur adeptio, & fruitio summi boni: atque hoc modo dicitur diuersitas mansionum. Si autem attendatur obiectum, & causa beatitudinis, beatitudo vna est, qui est Deus: atque sic vnitas significatur denarij quam recipiebant omnes, qui in vinea laborauerant. In hac autem vita perfecta beatitudo haberi non potest: quia beatitudo cùm sit perfectum, & sufficiens bonum, excludit omne malum, & implet omne desiderium, quod in hac vita fieri nō potest: cùm multis subiaceamus malis, & respectu ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectionis ex parte appetitus, multísque aliis pœnalitatibus, quæ vitari non possunt ex parte corporis. Nec etiam impleri potest desiderium in hac vita, cum permanentiam eorum cupiat homo, quæ transitoria sunt, maximéque fugiatur mors, quæ tamen sequitur. Nec etiam diuina essentia in hac vita videri potest, in qua potissimùm consistit beatitudo. Aliqualis autem participatio habetur, vt suprà dictum est. Et imperfecta beatitudo in hac vita potest amitti: nam de fœlicitate contemplatiua patet, quæ amittitur per obliuionem: cum corrūpitur scientia, vel ex ægritudine, vel ex alia occupatione, quibus homo totaliter abstrahitur. Patet etiā in actiua: cùm possit homo mutari, vt degeneret à virtute. Sed perfecta, quæ quietat desideriū hominis, & omne malū excludit, non potest amitti: quia aliter homo non esset beatus, si nō esset certus, quòd bonum acquisitum, & possessum nō est amissurus. Vnde si hæc opinio esset falsa, non beatus esset: quia falsum est malum intellectus. Si est vera, non amittet. Atque in speciali considerando, impossibile est, quòd videns diuinam essentiam, velit eam non videre: cùm in ea habeat omne id, quod appetitum satiat. Et cùm pœna non proueniat nisi à culpa, Deus nunquam subtrahet: quia ad hanc visionem de necessitate requiritur rectitudo voluntatis, vt suprà dictum est. Hæc etiam ab aliquo subtrahi potest: cùm mens Deo coniūcta super omnia eleuetur. Vnde per nullū agens potest excludi. Et imperfecta beatitudo, quæ in hac vita potest haberi, etiam acquiri potest per sua naturalia eo modo, quo acquiritur virtus; sed ea, quæ

Vnus potest esse beatior altero.

In hac vita non potest haberi perfecta beatitudo.

Beatitudo imperfecta potest amitti, secus perfecta.

quæ in visione Dei consistit, non potest, quia est supra omnem naturam creaturæ. Et quælibet cognitio creaturæ est secundum modum suæ substantiæ: vnde nulla creatura potest consequi suam beatitudinem per sua naturalia. Nec per hoc in necessariis deficit homini Deus: cùm dederit liberum arbitrium, quo potest conuerti ad Deum, qui eum faciat beatum. Nec consequitur homo beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ, quæ limitatam habet virtutem: quia à Deo solo homo fit beatus, cum beatitudo sit quoddam bonum excedens vires naturæ: omnis enim creatura legibus naturæ est subiecta. Possunt autem disponere, in quantum ab angelis adiuuantur homines ad consequendum vltimum finem. Rectitudo autem voluntatis, cùm nihil aliud, sit quàm debitus ordo voluntatis ad vltimũ finem, requiritur ad beatitudinem, sicut debita dispositio materiæ ad consequutionem formæ: & quamuis Deus posset facere voluntatem rectè tendentem in finem, & finem consequentem, tamen ordo diuinæ sapientiæ hoc non exigit, vt dicit etiam Arist. in 2. de Cæ. Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet sine motu, aliquid vno motu, & aliquid pluribus motibus. Sine motu conuenit tantùm deo, qui naturaliter habet beatitudinem sine aliqua operatione, quod nulli creaturæ competit. Sed angelus, qui est superioris naturæ, quàm sit homo, vnica operatione ex ordine diuino consecutus est. Homines autem per multas operationes beatitudinem consequuntur, quæ merita dicuntur. Et omnis homo beatitudinem appetit, si eam accipimus, quatenùs est perfectum bonum, quod totaliter voluntati satisfacit: quilibet enim cupit illa satiari. Sed si capitur secundùm specialem rationem, quantùm ad id, in quo consistit, sic non omnes cognoscunt beatitudinem, nec sciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conueniat, etiam impossibile æstimantes Deum à creaturis posse cognosci, in cuius visione omnis fœlicitas consistit, & sic non omnes eam volunt. q. 5.

Per sua naturalia homo non potest acquirere beatitudinem perfectã.

Non potest beatitudo acquiri actionem alicuius creaturæ.

Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis.

Omnis homo appetit beatitudinem.

De Voluntario, & Inuoluntario. Cap. 6.

In actibus humanis inuenitur voluntarium.

IN actibus humanis maximè voluntarium inuenitur: quia actus illorum, quæ mouent seipsa, & finem ac rationem sui actus agnoscunt, maximè voluntarij appellantur. Sed hoc

hoc maximè competit homini, qui mouens est, & agens & sui operis finem cognoscens, ergo in ipsorum actibus maximè voluntarium inuenitur. In animalibus verè brutis secundùm imperfectam rationem voluntarium reperitur: quia etsi principium actus eorum ab intrà est cum aliqua cognitione per sensum, non tamen rationem sui finis agnoscunt: vnde non est in eis propriè voluntarium. Sed sicut ipsis competit imperfecta cognitio finis, sic & incompleta ratio voluntarij, quæ non est simpliciter voluntarium. Imperfecta ergo cognitio finis, quæ consistit in sola apprehensione, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, reperitur in brutis per sensum, & æstimationem naturalem, sine aliqua deliberatione de his, quæ sunt ad finem, sed per subitum motum in ipsis.

Voluntarium potest esse absque omni actu.

Et voluntarium potest esse absque omni actu, quandoque quidem absque actu exteriori, tamen cum actu interiori, sicut cùm quis vult non agere: aliquando absque actu interiori, sicut cùm non vult agere. Voluntarium enim est quod à voluntate exit. Sed aduertendum, quòd voluntarium aliquando dicitur directè, & aliquando indirectè. Directè, quod procedit ab aliquo, inquantùm est agens, vt calefactio à calore. Indirectè ex hoc, quòd non agit, qui defectus actionis non semper reducitur in agens ex eo, quod non agit, sed solùm cùm potest, & debet, & non vult facere, quod sibi incumbit, sicut submersio nauis gubernatori imputatur, cùm à gubernando eam desistit.

Voluntas quantum ad actus elicitos non patitur vim.

Atque duplex est actus voluntatis. Vnus, qui est elicitus ab ipsa, scilicet velle. Alius qui est à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare, & loqui, qui imperantur à voluntate mediante potentia motiua. Quantùm ad actum elicitum, qui est proprius actus voluntatis, non potest ei violentia inferri: quia nil aliud est actus voluntatis, quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente. Vnde contra rationem voluntatis est, quod sit coacta, sicut contra naturam lapidis est, quòd feratur sursùm, licet sursùm ferri possit, quod est ei violentum. Sed quantùm ad actus imperatos, potest ei inferri violentia, vt exteriora membra imperium voluntatis non exequantur. Vnde quantùm ad actum, qui est ipsius, nunquam violentia facit inuoluntarium: sed quantùm ad actum imperatum, violentia potest causare inuoluntarium. Arist. in 3. Ethic. & Greg. Nic. dixerunt quòd ea,

quæ

quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, & inuoluntario: nam hæc in se considerata non sunt voluntaria, sed fiunt voluntaria in hoc casu, vt vitetur maius malum, quod timetur: quamuis rectè consideranti huiusmodi sunt magis voluntaria, quàm inuoluntaria. Nam vnumquodque dicitur secundùm quod est in actu simpliciter. Et quod per metum agitur secundùm hic, & nunc iudicatur simpliciter melius, prout impedit maius malum, quod timebatur: vnde simpliciter competit ei ratio voluntarij, vt patet in proiiciente merces in mare, inuoluntaria tamen sunt secundùm quid, prout extra hunc casum repugnant voluntati. Concupiscentia autem non causat inuoluntarium, sed magis facit voluntarium, cùm voluntas feratur in id, quod vult, & per concupiscentiam inclinetur ad volendum, quod concupiscit. Et diuersa ratio est timoris, qui respicit malum, & concupiscentiæ, quæ respicit bonum. Sed ignorantia, inquantùm priuat rationis cognitionem, inuoluntarium causat, non tamen omnis: quia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Alia enim dicitur concomitans, alia consequens, & alia antecedens. Ignorantia concomitans est de eo, quod agitur, tamen si sciretur nihilominùs ageretur: & talis ignorantia non inducit ad volendum, vt hoc fiat, sed accidit simul esse factum, & ignoratum: sicut putans occidere ceruum, occidit inimicum, quem omnino vellet occidere, si sciuisset, non enim facit aliquid repugnans voluntati. Consequens autem ignorantia est voluntaria, quando aliquis vult ignorare, vt excusationem habeat à peccato: alio modo, quando potest scire, & debet, sic enim non agere, & non velle voluntaria dicitur ignorantia: nam causat inuoluntarium secundùm quid, & non simpliciter. Antecedens verò ignorantia est, quando non est voluntaria, sed est causa volendi, quod aliàs non vellet, sicut cum aliquis ignorat aliquam circunstantiam actus, quam non tenebatur scire: & ex hoc aliquid facit, quod non faceret si sciret, vt cùm aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem: & talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter. q. 6.

An metus causa in voluntarium simpliciter.

Concupiscentia facit magis voluntarium.

Quomodo ignorātia causet inuoluntarium.

De

De Circunstantiis humanorum Actuum.
Cap. 7.

Circunstātia est accidens actus humani. CIrcunstantiæ dicuntur omnes conditiones, quę sunt extra substantiam actus:& tamen attingunt actum humanū aliquo modo:& deriuatū est nomen istud ad actus humanos, ab his, quæ in loco sunt. Nam in localibus dicitur aliquid circunstare, quod extrinsecum est à re:tamen attingit ipsam, vel ei appropinquat ad locum. *Circunstātiæ considerandæ sunt à Theologis.* Quæ circunstantiæ ad considerationem Theologi pertinent triplici ratione. Primò quidem, quia Theologus considerat actus humanos secundùm quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur:sed quod ordinatur ad finē, debet esse proportionatū fini. Actus autem proportionantur fini secundùm commensurationem quandam, quæ fit per debitas circunstantias. Secundò, quia Theologus considerat actus humanos, secundùm quod in eis inuenitur bonum,& malum, melius,& peius, quod diuersificatur secundùm circunstantias. Tertiò, quia Theologus considerat actus humanos, vt sunt meritorij, vel demeritorij, quod conuenit actibus humanis:ad quod requiritur, quòd sint voluntarij. Actus verò humani iudicantur voluntarij, vel inuoluntarij secundùm cognitionem, vel ignorantiā circunstantiarum. *Quæ sunt circunstantiæ.* Quæ conuenienter enumerantur, quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quādo facit: nam circunstantiæ dicuntur, quasi existentes extra substantiam actus:ita tamen, quòd aliquo modo attingant ipsum. Sed principalissima est illa, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, nam actus dicuntur humani, prout sunt voluntarij: obiectum autem voluntatis est finis. Secundaria verò est, quę attingit ipsam substantiam actus, id est quid fecit. Aliæ verò sunt magis,& minùs principales, secundùm quod magis, & minùs appropinquant ad istas. q. 7.

De voluntate, quorum sit, vt volitorum.
Cap. 8.

Voluntas est tantū [b]onis. VOluntas appetitus quidam rationalis est, qui nō est nisi boni:nam inclinatio quædā est appetentis. Nihil autē inclinatur, nisi in aliquid simile, & conueniens. Cùm

itaque omnis res inquantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est, vt omnis inclinatio sit in bonum. Considerandum tamen est, quòd cùm omnis inclinatio formam aliquam consequatur, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus verò sensitiuus, vel etiam intellectiuus sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id, in quod tendit appetitus animalis, & voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quòd voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quòd sit bonum in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni. Quare voluntas semper est boni veri, vel apparentis. Et voluntas quandoque dicitur ipsa potentia, qua volumus, quandoque autem ipse actus voluntatis: si ergo loquimur de voluntate, prout nominat ipsam potentiam, extendit se non solum ad finem, sed etiam ad ea, quæ sunt ad finem; quia quælibet potentia ad ea se extendit, in quibus inueniri potest quocunque modo ratio sui obiecti, vt visus se extendit ad omnia, quæ participant quocunque modo colorem: ratio autem boni, quòd est obiectum potentiæ voluntatis, inuenitur non solùm in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem. Sed si loquimur de voluntate, prout nominat propriè actum, sic est finis tantùm: nam simplex actus potentiæ est id, quod est secundùm se obiectum potentiæ. Id autem, quod est propter se bonum, & volitum, est finis: vnde voluntas propriè est ipsius finis. Ea verò, quæ sunt ad finem, non sunt volita per se, sed ex ordine ad finem: & voluntas potest ferri in finem sine hoc quòd feratur in ea, quæ sunt ad finem: cùm finis sit per se volitus, & non è conuerso. q. 8.

Voluntas est finis, et eorumquæ sunt ad finem.

De Motiuo Voluntatis. Cap. 9.

Voluntas in potentia est ad exercitium sui actus, necnõ ad determinationem proprij actus circa certam materiã: sed intellectus, quãtũ ad exercitium actus, reducit ipsam in actum: quia sicut imaginatio repræsentat appetitui sensitiuo suum appetibile, sic intellectus ostendit voluntati suum desiderabile, seu obiectum, & sic actualiter appetit. Sed quantùm ad secundum, sic obiectum determinat voluntatem: quia semper obiectum determinat suam potentiam ad

An voluntas ab intellectu moueatur.

ad specialem actum. Nam actus ipse per obiectum specificatur, inquantùm est ens naturæ, & à fine, inquantum actus est ens morale. Et ab appetitu sensitiuo aliquando moueri potest voluntas: cuius ratio est, quia non dominatur ei dominio dispotico, sed regali, seu politico. Quare licet præstantior sit voluntas, non inconuenit, quò ad aliquid, esse debilius ipso appetitu in isto, in quo passio dominatur, maximè quia actus, & electiones hominum sunt circa singularia: vnde appetitus sensitiuus, qui est virtus singularis, habet magnam virtutem, vt per ipsum ita disponatur homo, quod ei aliquid videatur sic, vel aliter agendum circa singularia, atque existenti in passione aliquid conueniens videatur, quod non videtur extra passionem existenti. Mouétque se ipsam voluntas: cùm finis sit eius obiectum, quia ita se habet in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Sed intellectus per hoc, quòd cognoscit principium, reducit se de potentia ad actum circa cognitionem conclusionum: & hoc modò mouet se ipsum. Similiter & voluntas per hoc, quòd vult finem, mouet se ipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem. Sed voluntas, prout mouetur ab obiecto ab aliquo exteriori moueri potest. Et necesse est ponere voluntatem moueri ab aliquo exteriori principio: quia cùm aliquando sit in potentia volendi, quod prius non volebat, oportet ponere, vt ab aliquo moueatur. Et, vt dictum est, mouet se ipsam, in quantùm per hoc, quòd vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem: sed hoc non potest facere, nisi mediante consilio, & ne procedatur in infinitum, oportet ponere, vt in primum motum voluntatis ipsa voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris mouentis. Et si motus voluntarius habeat principium proximum intrinsecum ab intrà, primum tamen est ab obiecto, & ab intellectu. At voluntas directè non mouetur à corporibus cœlestibus: nam res incorporeæ sunt formalioris, & vniuersalioris virtutis, quàm corporeæ, sed quia appetitus intellectiuus quodammodò à sensitiuo mouetur, indirectè redundant motus corporum cælestium in voluntatem, inquantùm per passiones appetitus sensitiui ipsam moueri contingit. Mouent etiam corpora cælestia voluntatem, prout mouent quædam voluntatis obiecta, & corporalia organa, ex quibus voluntas disponitur, sed non cogitur: vnde dicitur,

Voluntas quãdoque potest moueri ab appetitu sensitiuo.

Voluntas mouet seipsam.

Voluntas ab exteriori moueri potest.

Voluntas à cœlestib⁹ corporibus indirectè potest moueri.

dicitur, Sapiens dominabitur astris. Atque naturalis motus voluntatis à principio extrinseco causari non potest, si non est causa eius, vt Deus est:& hoc patet, quia voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à Deo solo creatur. Et quia habet ordinem ad vniuersale bonum, ideo causa particularis, quæ est bonum per participationem, non potest eam mouere vniuersaliter. Est igitur motus voluntatis ab intrinseco, sicut & motus naturalis, qui si bene potest esse ab alio, vt motus lapidis ab homine, non est tamen ei naturalis, sed ab illo habet naturalem motum, qui causat naturam. q. 9.

Voluntas mouetur à Deo sicut à principio exteriori.

De Modo, quo Voluntas mouetur. Cap. 10.

NAtura multipliciter dicitur: nam in rebus mobilibus pro principio intrinseco forma, vel materia vocatur natura. Alio modo quælibet substantia, vel quodlibet ens, quod conuenit ei secundùm suam substantiam, naturale dicitur, quia per se inest ei. Et hoc patet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motiuum voluntarium oportet esse aliquid naturaliter volitum, quod est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut quælibet potentia in suum obiectum:& quia per voluntatem appetimus non solùm ea, quæ pertinent ad potentiã volũtatis, sed etiam ea, quæ pertinent ad singulas potentias, & ad totum hominem, ideo naturaliter homo vult non solùm obiectum voluntatis, sed etiam alia, quæ conueniunt aliis potentiis, vt cognitionem veri, esse, viuere, & similia, quæ comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Et voluntas dupliciter mouetur. Vno modo, quantùm ad exercitium actus, & sic à nullo obiecto de necessitate mouetur: quia potest aliquis de quocunque obiecto non cogitare, & per conseques illud nolle. Alio modo, quantùm ad specificationem actus, qui est ex obiecto: & hoc modo ab aliquo obiecto voluntas mouetur ex necessitate, & ab aliquo non. Nam si proponatur aliquod bonum vniuersale, & secundùm omnem considerationem, tunc bonum hoc de necessitate appetit voluntas, sicut visus, quod est ex omni parte coloratum, non potest non videre, nisi visum auertat.

Voluntas ad aliquid naturaliter mouetur.

Voluntas an mouea tur de necessitate à suo obiecto.

Sed si proponatur aliquod bonum particulare, inquantùm deficit ab aliquo bono, potest accipi, vt non bonum ex illa parte: & secundùm hanc considerationem potest repudiari à voluntate. Nec voluntas de necessitate mouetur ab appetitu sensitiuo: quia si passio totaliter dominatur, vt fit in amentibus, & furiosis, eadem est ratio sicut de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis, & nullus est in eis rationis motus, seu voluntatis, si verò totaliter non absorbetur ratio à passione, sed aliqualiter obtenebratur, remanente, quo ad aliquid, libero rationis iudicio, tūc voluntas resistere potest. Vnde sequitur, quòd aut nullus motus voluntatis est in homine: aut si est, non ex necessitate sequitur passionem. Sed nec de necessitate mouetur ab exteriori motiuo, qui est Deus: quia omnibus suam seruat naturam, & secundùm eorum conditionem mouet. Vnde ex causis necessariis necessarij sequuntur effectus, ex contingentibus cōtingentes: voluntas autem est actiuum principium non determinatum ad vnum, sed indifferenter se habet ad multa. Igitur diuinæ motioni repugnaret, si voluntas ex necessitate moueretur. q. 10.

Voluntas non mouetur ab appetitu sensitiuo de necessitate.

Voluntas non mouetur de necessitate, sicut ab exteriori principio mouetur à Deo.

De Fruitione, quæ est Actus Voluntatis. *Cap.* II.

FRuitio, nomen sumpsit à fructibus, qui tanquam vltimum ex arbore expectantur, & cum quadam suauitate percipiūtur: vnde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel ad delectationem, quam aliquis habet de vltimo bono expectato. Et quia finis, & bonum, est obiectum voluntatis, fruitio actus est potentiæ appetitiuæ, inquantùm est bonum, & delectatio: inquantum autem est visio, pertinet ad intellectum. Et quia fruitio est actus potentiæ imperantis executionem, ea, quæ non cognoscunt, non fruuntur, vt grauia, & leuia, quando suum sortiuntur finem: sed bruta, quæ particulariter finem, & bonum cognoscunt, vtpotè liberè non imperantia, sed naturalem instinctum sequentia ad ea, quæ apprehendunt, non perfectè fruuntur. Rationales autem naturæ secundùm rationem perfectam fruuntur: quia non solùm cognoscunt finem, & bonum, sed etiam rationem

Frui est actus voluntatis.

Fruitio quibus cōpetit.

vniuersalis finis, & boni, quæ nullo modo est in brutis, sed est rationalis naturæ tantùm. Et propriè fruitio est vltimi finis, qui propter se, & non propter aliud appetitur; vnde cum quadam delectatione appetitum quietat. Quæ autem sunt ad aliud, non simpliciter appetitum quietant, sed donec habeatur, manet in suspenso voluntas: quare non est propriè eorum fruitio. Habetur autem finis dupliciter. Vno modo perfectè, quando realiter possidetur, & sic est finitio finis habiti solùm: imperfectè, quando habetur solùm in intẽtione, & non in re. q. 11.

Finitio est finus vltimi.

De Intentione. *Cap.* 12.

INtentio propriè est actus voluntatis: quia nil aliud est, quàm in aliquid tendere. Vnde intentio principaliter pertinet ad id, quod mouet ad finem: voluntas autem est, quæ mouet omnes alias vires animæ ad finem. Et quia finis humanarum voluntatum est beatitudo, intentiones autem hominum sunt plures, licet semper intentio sit finis, non tamen oportet, quòd semper sit vltimi finis, sed est etiam finis medij. Et potest homo plura simul intendere, si sunt ad inuicem ordinata, quia intentio non solùm est finis vltimi, sed etiam medij, simul autem intendit aliquis & finem proximum, & vltimum, vt confectionem medicinæ, & sanitatem. Si verò non sunt adinuicem ordinata, potest homo plura intendere, quod patet, quia homo vnum alteri prælegit, prout melius est altero, & sic plura simul intendit. Et cùm motus voluntatis fertur in finem, & in id, quod est ad finem, inquantùm est medium perueniendi ad finem, tunc est vnus motus in vtrunque, quia finis est ratio volendi id, quod est ad finem, vt cum dico, Volo medicinam propter sanitatem, vnum motum designo: nam idem actus cadit super obiectum & super rationem obiecti, sicut vna est visio, qua videtur color, & lumen, cum lumen sit ratio videndi colorem. Sed si voluntas fertur in vtrunque absolutè & secundùm se, duo erunt motus, vel actus, & non vnus. Et quia intentio importat ordinationem alicuius ad finem, quod ad rationem pertinet, bruta animalia propriè non intendunt, est enim intentio ordinatio alicuius, sui vel alterius in finem, quod rationis est. Sed si capitur prout aliquid ad aliud mouetur, cùm animalia

Intentio est actus voluntatis.

Intentio non semper est vltimi finis.

Plura simul intenduntur.

Motus voluntatis fini, & ad finem absolutè non est vnus.

Bruta animalia propriè nõ intendunt.

moueantur ab instinctu naturali quasi in finem concupiscentiæ sine ratione finis, hoc modo dicuntur intendere, sicut cætera, quæ naturaliter mouentur. q. 12.

De Electione, quæ est actus Voluntatis in comparatione ad ea, quæ sunt ad Finem.

Cap. 13.

ELectio aliquid importat pertinens ad rationem, & aliquid ad voluntatem: vnde appetirus intellectiuus seu intellectus appetitiuus dicitur ab Arist. in 3. Ethic. Sed quando duo concurrunt ad vnum constituendum, vnum eorum est, vt formale, respectu alterius: quare electio, neque est consilium solum, neque solus appetitus sed vtrunque simul. Sed quia considerandum est, quòd actus animæ recipiunt formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, prout inferius à superiori ordinatur, vt actus fortitudinis, quem facit aliquis propter Deum, materialiter est fortitudinis, formaliter charitatis. Patet autem, quòd ratio voluntatem præcedit, & ordinat actum eius: quia voluntas tendit in suum obiectum à ratione præsentatum, secundùm ordinem eius. Sic ergo ille actus, quo volũtas tendit in id, quod, vt bonum, proponitur, inquãtùm est per rationem ordinatum in finem materialiter est voluntatis, formaliter rationis. Sed substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur à potẽtia superiori: ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: quia perficitur electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. Sed electio cum sit præceptio vnius respectu alterius, in his, quæ determinata sunt ad vnũ, non habet locum. Et quia appetitus sensitiuus est determinatus secundùm ordinem naturæ ad vnum particulare, voluntas autem secundùm eundem ordinem ad vnum commune quod est bonum, sed indeterminatè se habet respectu bonorum singularium, igitur eligere est proprium voluntatis, non autem appetitus sensitiui. Quare brutis non conuenit: sed in eis apparet quædam sagacitas, inquantùm habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, vtpotè à summa arte ordinatos: non autem est in eis aliqua ratio, quod patet: quia omnia quæ sunt vnius naturæ similiter

Electio non est in brutis.

operan

operantur. Et cùm electio sequatur iudicium, vel sententiam, quo aliquid reputatur melius, vel deterius per relationem ad finem, eorum est electio, quæ sunt ad finem: vltimus autem finis nullo modo sub electione cadit. Et electio semper est humanorum actuum: nam sicut intentio est finis, ita & electio est eorum, quæ sunt ad finem. Sed finis aut est actio, aut res aliqua: & cùm res aliqua sit finis, necesse est, quod aliqua humana actio interueniat, vel inquantùm homo facit rem illam, quæ est finis, sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis eius, vel inquantùm homo aliquo modo vtitur, vel fruitur re, quæ est finis: sicut auaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et sic dicendum est de eo, quod est ad finem, quod sit actio, vel res aliqua, per quam homo facit id, quod est ad finem, vel vtitur eo. Et cùm semper electio ad nostras referatur actiones, quæ autem per nos aguntur, nobis sunt possibilia, dicendum est, electionem non esse nisi possibilium; quod ex ratione eligendi patet, est enim, vt consequamur finem, vel vt nos ducat in finem. Per impossibile autem non possumus consequi finem: nam dum homines consiliando perueniunt ad id, quod est impossibile, quasi vlterius procedere non valentes, discedunt. Patet etiam, quòd finis non est possibilis, nisi id, quod est ad finem, fuerit possibile, ad impossibile autem nullus mouetur: non enim aliquis tenderet in finẽ, nisi per hoc, quod apparet id, quod est ad finem, esse possibile. Vnde impossibile sub electionem non cadit. Eligitque homo liberè, & non ex necessitate; potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere, hoc, aut illud: & quicquid ratio potest apprehendere, vt bonum, in hoc potest tendere voluntas. Potest autem apprehendere vt bonum non solùm hoc, quod est velle, aut agere, sed hoc etiam, quod est non velle, & non agere: & in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, & alicuius boni defectum, quod habet aliquam rationem mali. Et sic potest vnumquodque huiusmodi particularium bonorum apprehendere, vt eligibile, vel fugibile: bonum autem perfectum, quod est vndequaque bonum, vt beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut defectus, & ideo ex necessitate eam homo vult. De hac autem non est electio, cùm non sit de fine, sed de his, quæ sunt ad finem. q.13.

Electio est semper actuum humanorũ.

Electio est possibiliũ.

Homo non eligit ex necessitate.

De consilio, quod præcedit Electionem. Cap.14.

Consiliũ est inquisitio.

IN rebus agendis multa incertitudo inuenitur:quia actiones sunt circa contingentia singularia,sed in rebus dubiis, & incertis ratiõ non profert iudicium sine precedente inquisitione. Ideo ante iudicium de eligendis necessaria est inquisitio rationis, quæ consilium vocatur.Quod consilium non est de fine, sed de his, quæ sunt ad finem : finis enim in operabilibus habet rationem principij, quod sub quæstionẽ non cadit, sed in omni inquisitione principium supponitur. Contingit tamen, vt id quod est finis, respectu quorundam ordinetur ad alium finem:vt quod est principiũ vnius demõstrationis, sit conclusio alterius. Vnde quod accipitur, vt finis, in vna inquisitione potest accipi,vt ad finem,in alia inquisitione: & sic de eo erit consilium, quod collationem inter plures habitam designat,quasi ad conferendum multi sedentes. In particularibus enim contingentibus aliquid vni occurrit, quod non considerat alter propter varias conditiones circunstantes:quare plures rem certius percipiunt.Quod non accidit in necessariis, & vniuersalibus, in quibus vnus per se sufficere potest propter simpliciorem,& absolutiorem cognitionem:vnde propriè consilium est circa ea, quæ à nobis aguntur. Sed non de omnibus, quæ à nobis aguntur, est consilium:inquisitio enim est de his,quæ in dubium veniunt. In operabilibus autem humanis contingit ex duobus aliquid non esse dubitabile, vt si quid parum referat aliquid fieri, hoc modo, vel illo : & hoc non consiliamur, tanquam parum, aut nihiladiuuans finem consequendi. Aliud est, quando per determinatas vias proceditur ad determinatos fines: sicut in artibus contingit, quæ vias certas habent operandi, vt scriptor non consiliatur, quomodo debeat literas trahere, cum per artem scribendi determinatus sit modus. Et cùm in omni inquisitione ab aliquo principio incipere oporteat, si illud est prius in esse, sicut in cognitione, processus dicitur compositiuus, qui à causis est in effectus, sunt enim causæ simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, vt cùm de effectibus manifestis iudicamus, resoluendo in causas simplices, dicitur pro

Consiliũ est de his, quæ sunt ad finem.

Cõsilium est de his, quæ à nobis aguntur.

Cõsilium an procedat ordine resolutorio.

tur proceſſus reſolutorius. Cùm autem in inquiſitione conſilij principium ſit finis, qui prior eſt intentione, poſterior tamen in eſſe, ſecundum hoc oportet, quod inquiſitio conſilij ſit reſolutiua: incipiendo ab eo, quod in futuro intenditur, quouſque perueniatur ad id, quod eſt agendum. Conſilium autem infinitum eſſe potentia, ſecundùm quod aliqua inquirenda in infinitum poſſunt occurrere, nihil prohibet. Sed inquiſitio in actu infinita non datur: nam in inquiſitione conſilij aliud eſt principium proprium ex ipſo genere operabiliũ. & hoc eſt finis, de quo nõ eſt conſilium, ſed ſupponitur in conſilium. Aliud eſt quaſi ex alio genere aſſumptum, ſicut in ſcientiis demonſtratiuis vna ſcientia ſupponit aliqua ab alia ſcientia, de quibus non inquirit: vtpotè quod homo non viuat, niſi nutriatur conuenienti nutrimento, & quod mœchari, blaſphemare, & ſimilia, ſit peccatum, de iſtis non inquirit conſiliator. Terminus autem inquiſitionis eſt id, quod ſtatim eſt in poteſtate noſtra, vt faciamus: quòd cùm ſingularia non ſint actu infinita, conſilium non procedit in infinitum. q. 14.

Conſilium non procedit in infinitũ.

De conſenſu, qui eſt actus Voluntatis, in comparatione eorum, quæ ſunt ad Finem.

Cap. 15.

CONſenſus eſt actus appetitiuæ virtutis, importat enim applicationẽ ſenſus ad aliquid: & quia proprium eſt ſenſus, quod cognoſcitiuus ſit rerũ præſentiũ, actus autem voluntaris eſt quædam inclinatio ad ipſam rem ſecundùm quandam ſimilitudinem: hinc eſt, quòd applicatio voluntatis ad rem, cui inhæret conſenſus nomen accipit, quaſi experientiam de ea re ſumens, prout complaceat ſibi in ea. Intellectus autem magis dicitur aſſentire: non enim tendit ad ipſam rem, vt voluntas, quamuis vnum pro alio aliquando poni ſoleat. In brutis autem animalibus conſenſus propriè dici non poteſt, cùm ipſa non habeant in ſua poteſtate motum appetitiuum: ſed talis motus eſt in eis ex inſtinctu naturæ. Quare proprium eſt rationalis naturæ conſentire, cùm conſenſus importet non ſolùm determinationem paſ-

Conſenſus eſt actus volũtatis.

Conſenſus propriè in brutis non eſt.

siuam, sed magis actiuam: atque rationalis natura habet in potestate sua appetitiuum motum,& potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc, vel ad illud. Qui consensus si de vltimo fine est,in quem naturaliter tendit appetitus, simplex voluntas dicitur: sed de his , quæ sunt ad finem , propriè est. Et differt ab electione : quia electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius, cui aliquid præeligitur. Nam contingere potest, quòd per consilium inueniatur plura ducentia ad finem,quorum dum quodlibet placet consentitur in quodlibet eorum:ex multis autem,quæ placēt,vnum eligendo præaccipitur. Quare si vnum solum inueniatur, quod placeat, non differunt consensus,& electio nisi ratione. Et finalis sententia de agendis est consensus in actum:quare ad superiorem rationem pertinet,secundùm quod in ratione voluntas includitur,semper enim de aliis iudicare debet,qui superior est:nam quandiu restat iudicandum,quod proponitur, nondum finalis datur sententia. q.15.

Consensus est de his quæ sunt ad finem.

Consensus est in superioratione.

De Vsu, qui est Actus Voluntatis, in comparatione ad ea, quæ sunt ad Finem. Cap.16.

VSus alicuius rei applicationem illius ad aliquam operationem importat , vt equitare est vsus equi.Et quia exteriora applicantur ad operationē per principia intrinseca,vt voluntas est, quæ mouet potentias animæ ad suos actus, quod est applicare eas ad operationem,sequitur,quòd Vti est actus voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, aliarum autem potentiarum tanquam exequentium , vt instrumenta ad principale agens. Et cùm Vti sit applicare aliquod principiū actionis ad actionem , quod non est nisi eius , qui scit referre aliquid in alterum,& habet super illud arbitrium , quod ad rationem pertinet,sequitur,quòd solùm animal rationale consentiat,& vtatur. Sed obiectum vsus non est simpliciter vltimus finis,cùm vsus eius sit , quod applicatur ad aliquid,sed ea, quæ sunt ad finem applicantur ad aliquid, & non vltimus finis. Vnde vsus eorum est , quæ ordinantur ad finem , frui autem est ipsius finis. Aliquid tamen dicitur vltimus finis non simpliciter,sed in ali

Vsus ad quam potentiam pertineat.

Rationale animal tātum dicitur vti.

Obiectum vsus.

in aliquo genere, & de illo poteſt eſſe vſus, inquantùm ad finem ſublimiorem refertur. Præcedítque electio vſum, cùm pertineat ad primam habitudinem voluntatis, reſpectu eius, quod eſt ad finem: ibi enim completur proportio voluntatis, vt complete velit id, quod eſt ad finem. Vſus autem pertinet ad ſecundam habitudinem voluntatis, quæ tendit ad conſequendam rem volitam. Quare vſus ſequitur electionem. q. 16. & de iſtis ordinibus actuum voluntatis vide plenè Caiet. in art. 4. q. 16.

Electio præcedit vſum.

De Actibus imperatis à Voluntate. Cap. 17.

Imperare eſt actus rationis, præſuppoſito actu voluntatis.

IMperare actus eſt rationis, præſuppoſito actu voluntatis: virtute cuius ratio mouet per imperium ad exercitium actus. Non eſt ergo abſolutè actus rationis, ſed cum quadam motione voluntatis: actus enim rationis, & voluntatis ſupra ſe inuicem poſſunt ferri, prout vna aliam præuenit: nam ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari. Et quia ſecundùm mouens mouet in virtute primi mouentis, primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus eſt voluntas, ſequitur, quòd mouere imperando ſit rationis eſſentialiter ex virtute voluntatis. Quod Imperare non poteſt eſſe in brutis animalibus, cum nil aliud ſit, quàm aliquem ordinare ad aliquid agendum cùm intimatiua motione. Quod propriè actus rationis eſt: vnde brutis non conuenit, niſi largè capiatur imperare pro mouere. Et imperium præcedit vſum, inquantùm vſus capitur pro applicatione ad opus: ſic enim ſubditur potentiæ executiuæ. Sed electio prior eſt imperio, & conſilium prius eſt electione. Et quamuis imperium, & actus imperatus, ſimpliciter & ſecundùm ſuam ſubſtantiam, non ſint vnus actus, ſed plures, prout imperium præcedit actum imperatum, & quandoque prius eſt eo in tempore, tamen imperium, & actus imperatus ſecundùm quid ſunt vnus actus humanus, ſicut quoddam totum: quia actus inferioris potẽtiæ materialiter ſe habet ad actum ſuperioris, inquantùm inferior potentia agit in virtute ſuperioris mouentis ipſam, ſic & actus primi mouentis formaliter ſe habet ad actum inſtrumenti. Vnde quando vna potentia eſt mouens alteram, tunc actus earum ſunt quodammodò vnus, quia idem eſt actus mouentis, & moti, vt dicitur

Bruta non imperant.

Imperium præcedit vſum.

Imperiũ, & actus imperatus an ſint vnus actus

Actus voluntatis potest esse imperatus. tur 3. Physic. Et actus voluntatis: cùm maxime sit in nostra potestate, nostro subiacet imperio, potest enim ratio ordinare de actu voluntatis: & sicut potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quòd homo velit. Ex quo patet, quòd actus voluntatis potest esse imperatus. *Actus rationis imperatur.* Actúsque rationis etiam imperatur, cum ratio supra seipsam reflectatur, & sicut de actibus aliarum potentiarum ordinat, ita etiam potest ordinare de suo actu; & quantùm ad exercitium actus semper imperatur, quantùm verò ad obiectum, sic est aliquis actus tam rationis, quàm voluntatis quia sub imperium non cadit. Nam sicut consensus rationis ad prima principia existit naturalis, ita motus voluntatis est naturalis respectu boni communis, vel finis. *Actus appetitus sensitiui imperatur.* Actus verò appetitus sensitiui, prout est virtus particularis, quæ regulatur à virtute vniuersali rationis, subiacet imperio rationis: sed quia est virtus organica, quæ dependet etiam ex dispositione corporis, ex hac parte impeditur, quin motus appetitus sensitiui totaliter subdatur imperio rationis, potest etiam motus appetitus sensitiui concitari subitò ad apprehensionem imaginationis, vel sensus. Et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis à ratione potuisset impediri, si præuidisset: ratio enim præest appetitui sensitiuo principatu politico, & non dispotico, secundùm Aristo. in 1. *Actus animæ vegetabilis non imperantur.* Politicorum. Actus verò animæ vegetabilis non imperantur: quia appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut appetitus animalis, & intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensiuæ virtutis: vnde quanto aliquis actus est immaterialior, tantò est nobilior, & magis subditur rationi. *An actus exterior obediat imperio rationis.* Sed actus exteriorum membrorum, quæ mouentur à potentiis sensitiuis subduntur imperio rationis. Motus autem membrorum, quæ consequuntur vires naturales non subduntur, quia membra corporis sunt quædam organa potentiarum animæ. Quare eo modo, quo potentiæ se habent, vt rationi obediant: hoc etiam modo se habent membra corporum. Membrum autem genitale ex pœna peccati non obedit rationi, secundùm Augustinum, vt in illo membro pœnam inobedientiæ patiatur homo, per quod peccatum traducitur ad Posteros. Sed Aristo. in lib. de Causis motus animalium dicit, inuoluntarios esse motus cordis, & genitalis membri: quia ex aliqua apprehensione

hæc

hæc membra commouentur, inquantùm intellectus & phantasia repræsentant aliqua, ex quibus sequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen mouentur secundùm iussum rationis: quia ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, vel frigiditatis: quæ alteratio non subiacet imperio rationis. Et specialiter in his duobus membris accidit, cùm vtrunque ipsorum sit quoddam animal separatum, inquantùm est principium vitæ. Nam principium est totum virtualiter, sed virtus seminalis, quæ est totum animal virtualiter. Vnde naturaliter habent proprios motus: quia principia oportet esse naturalia. q. 17.

De Bonitate, & Malitia Actuum humanorum in generali.
Cap. 18.

Non omnis actio est bona.

VNaquæque res talem producit actionem, qualis est ipsa: quare de bono, & malo in actionibus loqui oportet, sicut de bono, & malo in rebus. Res autem tantùm habet de bono, quantùm habet de esse: bonum enim, & ens conuertuntur, solus ergo Deus est summè bonus, qui secundùm aliquid vnum, & simplex, habet plenitudinem sui esse. Res verò aliæ, & inquantùm habent de esse, intantùm habent de bonitate, & inquantùm deficiunt de plenitudine essendi eis debita, intantùm deficiunt à bonitate: & sic malæ dicuntur, vtpotè si deficit determinata quantitas, vel debitus locus, vel aliquid simile. Et in actibus moralibus bonum, aut malum attenditur ex obiecto conuenienti, vel non conuenienti: nam bonum, & malum actionis, sicut & aliarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsarum. primum autem, quod pertinet ad plenitudinem essendi, est id, quod dat rei speciem: sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita ergo actio primò, dicitur bona, vel mala ex obiecto. Sed sicut in rebus naturalibus non sufficit forma substantialis, quæ dat speciem, imò accidentia quæ-

Actus bonitatem & malitiam hab. ex obiecto.

Actio bona est, vel mala ex circumstantiis.

dam requiruntur ad perfectionem illarum ; ficut in homine est figura, color, & fimilia: fic etiam tota bonitas actionum non eft ex folo obiecto, fed requiruntur quædam circunftantiæ perficientes actum: quæ fi defunt, actio non erit bona. Itaque actio humana bona eft, cuius finis bonus: mala cuius finis eft malus. Nam quæ dependent ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, à quo dependent præter bonitatem abfolutam, quæ in eis exiftit. In diuinis autem Perfonis, quæ non habent bonitatem dependentem, non confideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Vnde quadruplex bonitas confideratur in actibus humanis. Vna fecundùm genus, prout eft actio: quia quantùm habet de entitate, tantum habet de bonitate. Alia fecundùm fpeciem, quæ accipitur fecundùm obiectum conueniens. Tertia fecundùm circunftantias, quafi fecundùm quædam accidentia.

Actio humana bona est, vel mala in fine.

An aliqua actio humana bona sit, vel mala ex sua specie.

Quarta fecundùm finem, quafi fecundùm habitudinem ad caufam bonitatis. Et quia in actibus humanis bonum, & malum dicitur per comparationem ad rationem, inquantùm aliquid ei conuenit, vel non conuenit, ideo bonum, & malum diuerfificant fpeciem actuum humanorum: cùm fpecies ex obiecto capiatur. Vnicuique nanque bonum eft, quod ei conuenit fecundùm fuam formam, & malum, quod ineft ei præter fuam formam. Actus verò humani dicuntur, vt funt voluntarij: in actu autem voluntario duplex actus voluntatis inuenitur, fcilicet exterior, & interior, & vterque habet fuum obiectum, nam finis eft propriè obiectum actus interioris voluntarij. Id autem, circa quod eft actio exterior, eft eius obiectum. Sicut igitur actus exterior accipit fpeciem ab obiecto, circa quod eft, ita interior actus voluntatis accipit fpeciem à fine, ficut à fuo proprio obiecto. Et quia actus exteriores non habent rationem moralitatis, nifi inquantùm funt voluntarij, ideo fpecies actus humani confideratur formaliter fecundùm finem, & materialiter fecundùm obiectùm actus exterioris. Vnde qui furatur, vt mœchetur, magis adulter, quàm fur dicitur. Et obiectum actus exterioris quandoque eft per fe ordinatum ab fine voluntatis, vt bene pugnare propter victoriam: quandoque per accidens, vt rapere aliena, caufa eleemofynæ. Sed diuifio debet fieri, fecundùm ea, quæ funt per fe, & non per accidens

Actus humani habens speciem boni vel mali, ex fine.

An species, quæ est ex fine contineatur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut ex genere, vel è converso.

accidens. Deum ergo obiectum non ordinatur per ſe ad finem, tunc differentia ſpecifica ex parte obiecti non eſt determinatiua eius, quæ eſt ex fine, nec è conuerſo: neque vna ſpecies eſt ſub alia, ſed actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus diſparatis. Vnde qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu. Sed ſi obiectum ſit per ſe ordinatum ad finem, tunc vna ſpecierum erit contenta ſub altera, quia vna differentia determinat aliam vtpotè particularior magis vniuerſalem. Sed differentia, quæ eſt ex fine, eſt communior, cùm voluntas, cuius obiectum eſt finis, ſit commune motiuum principium omnium potentiarum animæ, quarum obiecta ſunt particularium operationum obiecta. Nam quanto differentia ſumitur à forma magis particulari, tantò eſt magis ſpecifica: & quantò agens eſt magis commune, tantò eſt cauſa formæ magis vniuerſalis. Rurius quantò finis eſt poſterior, tantò reſpondet agenti magis vniuerſali: ſicut victoria, quæ eſt vltimus finis exercitus, eſt finis intentus à ſummo duce. Et quando obiectum actus includit aliquid, quod conueniat ordini rationis, actus erit bonus ſecundum ſuam ſpeciem: ſi autem includit aliquid, quod repugnet ordini rationis, actus erit malus, vt furari, quod eſt tollere aliena. Si autem obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, vt tollere feſtucam de terra, & ſimilia, tales actus ſecundum ſuam ſpeciem dicuntur indifferentes. Et neceſſe eſt omnem actum hominis à deliberata ratione procedentem, in indiuiduo conſideratum, bonum eſſe, aut malum: contingit enim aliquem actum ſecundùm ſpeciem eſſe indifferentem, qui tamen conſideratus in indiuiduo bonus eſt, aut malus. Nam actus moralis non ſolum habet bonitatem ex obiecto, à quo habet ſpeciem, ſed etiam ex circunſtantiis. Vnde aliquid conuenit in indiuiduo hominis ſecundùm accidentia indiuidualia, quod non conuenit homini ſecundum rationem ſpeciei: & quilibet actus indiuidualis habet aliquam circunſtantiam, per quam trahitur ad bonum, aut malum ad minus ex parte intentionis. Sed ſi actus ordinatus eſt ad debitum finem, habet rationem boni: ſi verò rationi repugnet, habet rationem mali. Et circunſtantia ſi conſideratur, vt principalis conditio obiecti, & quaſi quædam ſpecifica differentia eius, tunc dat ſpeciem actui: quia

Quomodo actus boni, mali, vel indifferentes dicantur.

An aliquis actus ſit indifferens ſecundum indiuiduum.

An circũstantia cõstituat actum moralem in specie boni, vel mali. quia mutatur in principalem conditionem obiecti. Si verò maneret in ratione circunstantiæ, cùm habeat rationem accidentis, non dat speciem. Quandocunque ergo circunstantia aliqua respicit specialem ordinem rationis vel prò, vel contrà, quia potest ipsa ratio semper vltra progredi in considerando, tunc oportet, quòd ipsa circunstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo. Non tamen omnis circunstantia augens bonitatem, vel malitiam constituit actum moralem in specie boni, vel mali quamuis augeat illam, sed inquantùm respicit specialem ordinem rationis, vt quia tollit alienum. *Non omnis circũstãtia addit in bonitate, vel malitia.* Quòd autem sit in magna, vel parua quantitate non concernit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi supposita alia conditione, ex qua actus sit bonus, vel malus, vt hoc quod est esse alienum, quod rationi repugnat. Quare tollere alienum in magna, vel parua quantitate, non diuersificat speciem culpæ, quamuis illam grauet, vel minuat. q. 18.

De Bonitate, & Malitia Actus interioris Voluntatis Cap. 19.

Bonũ, & malũ attẽditur secũdum obiecta. Bonum & malum in actibus voluntatis propriè attenditur secundùm obiecta: nam per se ad voluntatem pertinet bonum, & malum, & per se sunt differentiæ actus voluntatis sicut verum, & falsum sunt differentiæ actus intellectualis: atque differentia specifica actuum ex obiecto sumitur. Ex hoc ergo est bonitas voluntatis, quòd aliquis vult bonum. *Bonitas voluntatis ex solo obiecto.* Quæ bonitas voluntatis ex solo obiecto dependet quod per se bonitatem facit in actu, non autem ex circunstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus. Bonitas enim, & malitia actuum humanorum est ex actu voluntatis, ideo secundùm aliquid vnum, vt principium, attenditur bonitas, & malitia ipsius. Quod autem est principium in quolibet genere per se est & non per accidens: quare ex solo obiecto, & non ex circunstantiis actus voluntatis redditur bonus, vel malus. *Bonitas voluntatis depẽdet à ratione.* Dependetque bonitas voluntatis à ratione eo modo, quò dependet ab obiecto. Nam obiectum voluntatis proponitur ei per rationem: quia bonum intellectum est obiectum ei proportionatum, cùm voluntas tendere possit in bonum vniuersale, quod ratio apprehendit. Appetitus verò

sensi

sensitiuus tendit in bonum particulare, quod solum apprehendit sensus. Atque regula voluntatis humanæ est lex æterna: nam in omnibus causis ordinatis plus dependet effectus à causa prima, quàm à secunda. Agit enim secunda in virtute primæ, habétque ratio humana, vt sit regula voluntatis humanæ, & eius mensura, per participationem legis æternæ, quæ est ratio diuina. Vbi ergo deficit humana ratio, ad rationem æternam oportet recurrere. Et voluntas discordans à ratione, vel conscientia errante, est mala propter obiectum, à quo dependet bonitas, vel malitia ipsius voluntatis, secundùm quod per accidens apprehenditur à ratione, id quod est bonum, aut malum, ad faciendum, vel vitandum. Obiectum enim voluntatis est id, quod proponitur à ratione: & ex quo aliquid proponitur à ratione, vt malum, voluntas, quæ fertur in illud, non solùm in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, accipit rationem mali, non secundùm sui naturam, sed per accidens propter ipsam rationis apprehensionem, quia vult malum: prout abstinere à fornicatione est bonum, tamen voluntas in ipsum non fertur, nisi vt à ratione proponitur. Si ergo proponitur vt malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Quare voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est per se malum, sed quod malum est per accidens per apprehensionem rationis. Et quando quæritur, si conscientia erronea liget, dicendum est, quòd ignorantia aliquando causat inuoluntarium, aliquando non: & quia bonum morale consistit in actu, inquantum voluntarium est, ideo ignorantia inuoluntaria tollit rationem boni, & mali moralis. Atque secundum est, quòd ignorantia, quæ est aliquo modo volita directè, vel indirectè, non causat inuoluntarium. Directè enim dicitur ignorantia, in qua directè fertur actus voluntatis: indirectè, quando per negligentiam aliquis non vult scire, quod scire tenetur, & tunc error rationis, vel conscientiæ non excusat: quia voluntas concordans rationi sic erranti est mala. Si autem est error, qui causet inuoluntarium proueniens ex ignorantia alicuius circunstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis excusat, vt voluntas rationi erranti concordans non sit mala: prout si quis crederet, existentem in lecto suam esse vxorem, quæ tamen non esset, & sic debitum redderet. Et bonitas voluntatis

Regula volũtatis humanæ est lex æterna.

Voluntas discordans à ratione errante, est mala.

Conscientia erronea ligat.

ipsis sunt:vis verò apprehensiua non trahitur ad rem, vt in se ipsa est:sed eā cognoscit secundùm intentionem rei,quam in se habet, vel secundùm proprium modum suum recipit. Vnde verum,& falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Et cùm in appetitu intellectiuo non requiratur aliqua transmutatio corporalis,quia non est virtus alicuius organi, ratio passionis magis inuenitur in actu appetitus sensitiui, quàm in actu appetitus intellectiui. Est enim passio propriè, vbi est transmutatio corporalis, quæ in appetitu sensitiuo inuenitur.q.22.

Passio est magis in appetitu, quàm in intellectu.

De Differentia Passionum adinuicem. Cap.23.

PAssiones, quæ sunt in irascibili, à concupiscibili differunt specie: passiones diuersarum potentiarum referuntur ad diuersa obiecta. Diuersæ autem potentiæ diuersa habent obiecta: & maior requiritur differentia obiecti ad diuersificandam speciem potentiarum, quàm ad diuersificandam speciem actuum vel passionum. Ad cognoscendum ergo passiones, quæ sunt in irascibili,& quæ in concupiscibili, oportet assumere obiectum vtriusque potentiæ, obiectum autem concupiscibilis est bonum, vel malum simpliciter acceptum,quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia aliquando anima patitur difficultatem, vel pugnam in adipiscendo tale bonum, vel fugiendo tale malum, quod est supra facilem potestatem animalis:ideo bonum,vel malum, prout habet rationem ardui, vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quæ ergo respiciunt bonum absolutè pertinent ad concupiscibilem, vt gaudium, amor,& similia. Ea verò,quæ sub ratione ardui sunt,vt audacia,spes,& timor,pertinent ad irascibilem. Et in passionibus animæ duplex contrarietas inuenitur. Vna secundùm contrarietatem obiectorum,scilicet boni,& mali, alia secundùm accessum, & recessum ab eodem termino. Sed in passionibus concupiscibilis inuenitur prima contrarietas tantum, quæ est secundùm obiecta: quia bonum & malum absolutè est obiectum concupiscibilis. Bonum autem, vt bonū nō potest esse terminus vt à quo, sed solùm vt ad quē:quia nihil refugit bonū,vt est bonū,sed omnia appetunt ipsum. Ita malū vt malū nullus appetit,sed quilibet

Passiones concupiscibilis differūt ab irascibilibus.

In passionibus duplex contrarietas inuenitur.

Actus exterior an addat de bonitate, vel malitia ad actũ interiorẽ. tatem. Bonitásque actus exterioris, quæ est ex bonitate finis, non addit ad bonitatem, nisi contingat meliorem fieri voluntatem in bonis,& in malis peiorem: quod tripliciter occurit. Vno modo secundùm numerum, vt si quis bono vel malo fine vult aliquid facere, tamen tunc non facit, postea verò & vult, & facit, duplicatur tunc actus, & est duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo secundùm extensionem, vt si vult facere malum, & desistat, alius verò cogitat, & perseuerat: tunc quantò est cogitatio diuturnior, tantò est peior. Tertio modo secundùm intentionem: quia inquantùm actus sunt pœnosi, vel delectabiles, intantùm intendunt, & remittunt voluntatem, & prout intensius tendit voluntas, melior & peior dicitur voluntas. Si verò loquamur de bonitate actus exterioris, quæ est ex materia, & debitis circunstantiis, si comparatur ad voluntatem, vt terminus, & finis, hoc modo addit ad bonitatem voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur, inquantùm finem, vel terminum consequitur. Vnde perfecta dicitur voluntas, quæ opportunitate data operatur. Sed si possibilitas operandi deesset, voluntate perfecta existente, talis defectus perfectionis, qui est ex actu exteriori, esset simpliciter inuoluntarius: & sic nihil perderet de præmio, vel de pœna. Et euentus sequens actum, si est præcogitatus, addit bonitatem, vel malitiam ad actum exteriorem: nam si aliquis cogitat, quòd ex opere suo multa mala sequi possunt, nec propter hoc dimittit, patet voluntatem eius esse valdè inordinatam. Sed si euentus sequens non est præcogitatus, tunc est distinguendum, an euentus per se consequatur, & vt in pluribus, vel per accidens, & vt in paucioribus: quia primo modo addit de bono, vel malo, in secundo non addit. Nam res iudicatur, secundùm quod est per se, & non per accidens. Nec aliquid prohibet aliquem actum esse vnum, secundùm quod refertur ad genus naturæ, qui tamen sit multiplex, si referatur ad genus moris: vt ambulatio continua est vnus actus secundùm genus naturæ: & potest tamen contingere, quòd sint plures secundùm genus moris, vtputà, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Vnde si accipitur vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quòd sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali:

Euentus sequens an addat ad actum exteriorem.

An idem actus exterior possit esse bonus, vel malus.

sed

ſed ſi ſit vnus vnitate naturæ,& non vnitate moris,poteſt eſſe bonus,& malus.q.20.

De his,quæ conſequuntur Actus humanos ratione Bonitatis,& Malitiæ.
Cap. 21.

Actus humanus ex hoc,quòd eſt bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati: nam intantùm actus voluntarius dicitur malus,inquantùm recedit ab ordine rationis,& legis æternæ, & intantùm bonus, inquantùm his regulis concordat. Malum enim eſt quæcunque priuatio boni,quæ in plus ſe habet,quàm peccatum, quod propriè eſt,cùm actus deficit à debito fine:quia non ſequitur regulam ſuam. Regula verò eſt in his, quæ naturaliter agunt, inclinatio naturalis:in rationibus ratio,& lex æterna.Dicitûr que actus laudabilis,vel culpabilis ex hoc, quod imputatur agenti:nam nil aliud eſt laudari,vel culpari,quàm malitiam, vel bonitatem ſui actus alicui habenti eos in ſua poteſtate imputare. Sed homo per voluntatem dominus eſt ſuorum actuum: vnde in ſolis actibus voluntariis conſtituitur ratio laudis,& culpæ. Qui actus humanus, prout bonus eſt, vel malus, ita habet rationem meriti,vel demeriti. Nam meritum,& demeritum dicuntur in ordine ad retributionem,quę fit ſecundùm iuſtitiam:talis autem retributio ſecundùm iuſtitiam fit ex eo,quod quis agit in nocumentum, vel profectum alterius. Vnde prout aliquis in ſocietate viuens, eſt aliquo modo pars,& membrum totius ſocietatis, ita quod agit in bonum,vel malum alicuius exiſtentis in ſocietate, in totam ſocietatem redundat:ſicut qui lædit manum,per conſequens totum lædit hominèm. Et ſi aliquid fit in bonum,vel malum alicuius ſingularis perſonæ, duplex cadit ratio meriti,vel demeriti.Vno modo, ſecundùm quod debetur ei retributio à ſingulari perſona, quæ læditur,aut iuuatur: alio modo,prout debetur à toto collegio. Nam ſi directè ordinatur bonum, & malum in totum collegium, debetur retributio principaliter à toto collegio,& ſecundariò ab omnibus collegij partibus. Sed ſi in bonum, vel malum proprium aliquis operatur, etiam ei debetur retributio, inquantùm vergit in bonum commune, prout ipſe pars eſt collegij: licet non de-

In ſolis actibus voluntariis eſt laus, vel culpa.

Actus humanus habet rationem meriti,vel demeriti ſecundum retributionem iuſtitiæ ad alterum.

Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. tatis ex intentione finis dependet, cùm dupliciter se possit habere intentio ad voluntatem, vel vt præcedens, vel vt concomitans. Nam si præcedit, tunc causa est volendi, sicut cùm aliquis vult ieiunare propter Deum, ex hoc enim ieiunium habet rationem boni, quia fit propter Deum: & sic bonitas voluntatis dependet ex bonitate voliti, quod est ex intentione finis. Si autem intentio sequitur voluntatem, vt quando accidit aliquid voluntati præexistenti, putà, si vellet aliquid facere, & posteà referat illud in Deum, tunc bonitas primæ voluntatis non dependet ex sequenti intentione, nisi quatenùs actus voluntatis reiteratur cum sequenti intentione. Et quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate non sequitur quantitatem boni, vel mali in intentione: tam si consideretur quantitas ex parte obiecti, quàm si consideretur ex intentione actus. Manifestum est enim multa impedimenta oriri posse circa exteriores actus, quæ non sunt in potestate nostra illa remouere. Sed & voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: vnde ea voluntas, quæ fertur in illud obiectum absolutè consideratum, non est tantùm bona, quantum est ipsa intentio. Dependétque bonitas voluntatis ex conformitate ad diuinam voluntatem, cum ex intentione finis dependeat: vltimus autem finis est Deus. Et quia id, quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium, quæ sunt in illo genere, vnumquodque verè dicitur bonum, & rectum, inquantum attingit ad propriam mensuram. Requiritur ergo ad hoc, quòd voluntas hominis sit bona, vt diuinæ voluntati conformetur non per æquiparantiam, sed per imitationem. Et debet voluntas humana conformari diuinæ voluntati formaliter in volito: quia tenetur velle bonum diuinum, & commune, quod particulari bono anteponitur: materialiter verò non tenetur. Nam aprehensio creaturæ secundum suam naturam est alicuius boni particularis: & aliquid est bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem vniuersalem. Vnde aliqua voluntas est bona secundum aliquam rationem particularem, quam Deus non vult secundum rationem vniuersalem. Et possunt esse bonæ diuersæ voluntates diuersorum hominum circa opposita, prout sub diuersis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse:

Bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad diuinam voluntatē.

Voluntas humana debet conformari diuinæ voluntati, vt sit bona.

sed

sed non est recta voluntas, nisi referat suum bonum in commune bonum.q.19.

De Bonitate, & Malitia exteriorum Actuum humanorum.

Cap. 20.

An bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

BOnitas, & malitia actus exterioris, si consideretur secundùm quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, est prior, quàm bonitas, & malitia actus voluntatis. Sed si consideretur secundùm quod est in executione operis, sequitur bonitatem, & malitiam voluntatis, quæ est eius principium. Nam ratio boni, vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo deriuatur ad actum exteriorem: sed bonitas, & malitia actus exterioris non tota dependet ex bonitate voluntatis. Nam ad hoc, quòd aliquid sit malum, sufficit vnus singularis defectus. Sed ad hoc, quòd sit simpliciter bonum, requiritur integritas bonitatis. Si ergo voluntas est bona ex obiecto proprio, & ex fine, tunc actus exterior erit bonus. Non autem sufficit ad hoc, quòd actus exterior sit bonus, quia si voluntas est mala, vel ex intentione, vel ex actu volito, & actus exterior erit malus: duplex enim est bonitas, & malitia in actu exteriori. Vna secundùm debitam materiam, & circunstantias, quæ ex ratione dependet: ex qua est bonitas voluntatis, prout in ipsam fertur. Alia est secundùm ordinem ad finem, quæ tota dependet ex voluntate.

An bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Et bonitas, & malitia actus interioris, & exterioris est eadem: quia etsi diuersi sunt isti actus secundùm genus naturæ, ex ipsis tamen construitur vnus in genere moris. Vnde quando actus exterior est bonus, vel malus solùm ex ordine ad finem, vt potio amara, quæ nihil appetibile habet, nisi sanitatem, tunc eadem est bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem. Sed quando actus exterior habet bonitatem, vel malitiam per se secundùm materiam, vel circunstantias, tunc bonitas actus exterioris est vna, & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est altera, vt potio dulcis, quæ est delectabilis, & est sanatiua. Ita tamen, quòd bonitas voluntatis, quæ est ex fine, redundat in actum exteriorem, & bonitas actus exterioris redundat in volun-

An bonitas, vel malitia sit eadem exterioris actus, & interioris.

nam. Nam bonum primò causat in appetitu quandam inclinationem, seu aptitudinem, aut connaturalitatem ad ipsum, quod ad passionem amoris pertinet, cui respondet ex parte mali odium. Secundò si bonum non est adhuc habitum, causat motum ad assequendum bonum amatum, quod pertinet ad passionem desiderij, cui ex opposito respondet fuga, vel abominatio. Tertiò si bonum est adeptum, causat in ipso quietationem, quod pertinet ad gaudium, & delectationem, cui ex parte mali respondet tristitia, & dolor. In passionibus autem irascibilis præsupponitur aptitudo, & inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolutè respicit bonum, vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes & desperatio: respectu verò mali nondum iniacentis, timor, & audacia: respectu autem adepti, non est aliqua passio in irascibili: quia cùm iam habeat, non est in eo ratio ardui: sed ex malo iam iniacenti sequitur passio iræ. Sic ergo in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, amor, & odium, desiderium, & fuga, gaudium, & tristitia. In irascibili sunt aliæ tres, spes, & desperatio, timor, & audacia, & ira, cui nulla passio contrariatur. Vnde omnes passiones specie differentes sunt vndecim, sex in concupiscibili, & quinque in irascibili. q. 23.

De Bono, & Malo circa passiones Animæ. Cap. 24.

Passiones animæ, prout sunt quidam motus irrationalis appetitus, non sunt bonæ, vel malæ moraliter, quod à ratione dependet. Si verò considerentur, secūdū quod subiacent imperio rationis, & voluntatis, sic in eis est bonum, vel malum morale: quia propinquior est appetitus sensitiuus ipsi rationi, & voluntati, quàm membra exteriora, quorum actus, & motus sunt boni, vel mali moraliter, secūdùm quod sunt voluntarij, quia à voluntate imperantur, vel non prohibentur. Nec omnes passiones malæ sunt, prout Stoici asserebant, qui non discernebant inter sensum, & intellectum, & inter appetitum intellectiuum, & sensitiuum: sed omnem rationalem motum voluntatem vocabant, passiones verò totum id, quod extra rationem exibat. Vnde passiones animæ morbos vocabant, quia taliter dici possunt, cùm carent mo-

Bonū & malū morale, quæ re est in passionibus.

An omnis passio sit mala moraliter.

titus ſequitur apprehenſionem. Cum ergo duplex ſit amor concupiſcentiæ, & amicitiæ, vterque procedit ex quadam apprehenſione vnitatis amati ad amantem: nam cum aliquis amat aliquid, quaſi illud concupiſcens apprehendit ipſum, quaſi pertinens ad ſuum bene eſſe. Eodem modo, cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, ſicut & ſibi vult bonum: apprehendit enim eum, vt alterum ſe. Et hanc vnionem ſecundam facit formaliter: quia amor nexus eſt aliqua duo ſimul copulans, ſeu copulare intendens. Effectúſque eius eſt mutua inhæſio, quæ intelligi poteſt, & quantum ad vim apprehenſiuam, & quantum ad vim appetitiuam. Nam quantum ad vim apprehenſiuam amatum dicitur eſſe in amante, inquantum amatum immoratur in apprehenſione amantis: amans verò dicitur eſſe in amato, ſecundũ apprehenſionem, inquantum amans non eſt contentus ſuperficiali apprehenſione amati, ſed ſingula ad amatum pertinentia nititur diſquirere, & ſic ad interiora eius ingreditur. Sed quantum ad vim appetitiuam amatum dicitur eſſe in amante, prout eſt per quendam complacentiam in eius affectu, vt vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud præſentiam, vel in abſentia per deſiderium tendat in ipſum amatum per amorem concupiſcentiæ, vel in bona, quæ vult amato eius per amorem amicitiæ, non quidem ex aliqua extrinſeca cauſa, ſicut cum aliquis deſiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud, ſed propter complacentiam amati interius radicatam. Econuerſò autem amans eſt in amato: aliter quidem per amorem concupiſcentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor nanque concupiſcentiæ non requieſcit in quacunque extrinſeca, aut ſuperficiali adeptione, vel fruitione amati, ſed quærit amatum perfectè habere, & quaſi ad intima illius peruenire. In amore verò amicitiæ, amans eſt in amato, inquantum reputat bona, vel mala amici, vt ſua. Poteſt etiam mutua inhæſio intelligi in amore amicitiæ ſecundum viam redamationis: inquantum mutuò ſe amant amici, & ſibi inuicem bona volunt, & operantur. Atque ecſtaſim cauſat amor, quod eſt extra ſe poni: contingit enim ſecundum vim apprehenſiuam, quando extra cognitionem propriam aliquis ad ſuperiorem eleuatur: velut ſi ſupra ſenſum, & rationem ad aliqua comprehendenda erigatur homo, vel ad

Mutua inhæſio eſt effectus amoris.

Amor cauſat ecſtaſim.

Gaudium, & tristitia, spes & timor sunt quatuor principales passiones. timor & audacia, ira, gaudium & tristitia, quæ sequuntur ad omnes passiones nominatúrque appetitus irascibilis ab ira: quoniam ira est passio magis manifesta. Et gaudium, & tristitia principales passiones dicuntur, quia istæ duæ sunt completiuæ, & finales respectu omnium passionum: spes verò, & timor principales sunt, non autem completiuæ simpliciter, sed completiuæ in genere motus appetitiui ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, tendit in desiderium, & terminatur in spe, sed respectu mali incipit in odio, procedit ad fugam, & terminatur in timore. Vnde secundum differentiam præsentis, & futuri capiatur distinctio harum quatuor passionum: nam de bono præsenti est gaudium, de malo tristitia, de bono futuro spes, de malo futuro timor: aliæ verò omnes ad has quatuor completiuè reducuntur. q. 25.

De Passionibus Animæ in speciali, & primò de Amore. Cap. 26.

Amor est aliquid pertinens ad appetitum. AMor est aliquid pertinẽs ad appetitum: vtriusque enim obiectum est bonum. Quare secundùm differentiam appetitus est etiam differentia amoris: nam quidam est appetitus naturalis, per quem res naturaliter appetunt quod eis conuenit secundùm naturam, & per apprehensionem propriam, vel per apprehensionem instituentis naturã. Alius est appetitus sensitiuus brutorum, qui sequitur apprehensionem ipsorum appetentium, ex necessitate tamen & non ex libero iudicio: qui in hominibus aliquid libertatis participat, inquantùm rationi obedit. Alius est appetitus consequens apprehensionem secundùm liberum iudicium, qui rationalis appetitus, seu voluntas dicitur: & in vnoquoque horum appetituum amor est id, quod est principium motus tendentis in finem amatum: nam in appetitu naturali principium motus est connaturalitas appetentis id, in quod tendit, & dicitur amor naturalis: sed aptatio appetitus sensitiui, vel voluntatis ad aliquod bonum est complacentia boni, quæ dicitur amor sensitiuus, vel intellectiuus, qui sensitiuus est in appetitu sensitiuo, sicut intellectiuus in intellectiuo, & ad concupiscibilem pertinet: quia ad bonum absolutè dicitur, & non per respectum ad arduum. Et amor est

est passio: quia immutato appetitu, ab appetibili causatur quędam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, & vltimò quies, quę est gaudium. Amor ergo est passio, propriè quidem, secundùm quod est in concupiscibili, communiter autem, & extenso nomine, secundùm quod est in voluntate. Sed amor, dilectio, charitas, & amicitia, non sunt idem: nam amor magis communiter accipitur, quàm charitas, & amicitia, quæ quasi habitus est secundùm Philos. 8. Ethic. dilectio autem addit supra amorem præcedentem electionem. Quare in voluntate est, & non in concupiscibili. Sed amor, & dilectio per modum actus, vel passionis significantur: charitas verò addit supra amorē quandam amoris perfectionem, inquantùm id, quod amatur: magni pretij æstimatur: vt ipsum nomē designat. Atque id, quod amatur amore amicitiæ, simpliciter, & per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter, & secundùm se amatur, sed alteri amatur. Conuenienter ergo diuiditur in hæc amor. q. 26.

Amor est passio.

Amor & dilectio, charitas, & amicitia, non sunt idem.

De Causa Amoris. Cap. 17.

Bonum est causa amoris: nam illud propriè est causa amoris, quod est eius obiectum. Obiectum autem amoris, est bonum, cùm amor importet quandam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum. Vnicuique verò bonum est id, quod sibi est connaturale, & proportionatum: nec malum vnquam amatur, nisi sub ratione boni, inquantùm est secundùm quid bonum, & vt bonum appetitur. Differtque pulchrum à bono sola ratione, cùm bonum sit, quod omnia appetitur: & de ratione eius est, vt in eo quietetur appetitus. Sed de ratione pulchri est, vt quietetur in eius appetitu, seu cognitione: vnde addit quendam ordinem ad vim cognoscitiuam. Et quia amoris causa est bonum per modum obiecti, bonum autem est obiectum, prout est apprehensum, ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni, quod amatur. Quare cognitio est causa amoris, & ex hoc dicit Aristo. in 8. Ethic. quòd visio corporalis est principium amoris sensitiui, & contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis, est principium amoris

Bonum est causa amoris.

Cognitio est causa amoris.

An passio addat vel minuat ad bonitatē, vel malitiā actus.

deratione rationis:sed cùm moderantur à ratione,bonas eas esse rectè Peripatetici existimauerunt: nec in peccatum inclinant ,nisi inquantùm à ratione deuiant. Cùm igitur appetitus sensitiuus possit obedire rationi, pertinet ad perfectionem boni moralis, siue humani, quòd etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Nam sicut melius est,quòd homo & velit bonum,& faciat exteriori actu:ita ad perfectionem boni moralis etiam pertinet,quòd homo moueatur ad bonum non solùm secundùm voluntaté,sed etiam secundùm appetitum sensitiuum. Vnde dicitur, Cor meum pro voluntate,& caro mea,pro appetitu sensitiuo, exultauerunt in Deum viuum. Et aliquæ passiones secundùm suam speciem bonæ sunt, vel malæ:nam actus,& passiones dupliciter considerari possunt.Vno modo,secundùm quod sunt in genere naturæ, & sic bonum, vel malum morale non pertinent ad speciem actus, vel passionis. Alio modo secundùm quod pertinét ad genus mors prout participant aliquid de voluntario,& iudicio rationis, & hoc modo bonũ,& malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod capitur, vt obiectum passionis aliquid de se cφueniés rationi,vel dissonum à ratione.q.24.

Aliqua passio est bona, aliquamala, secundum suā speciē.

De ordine Passionum adinuicem.
Cap.25.

Passiones concupiscibilis sunt priores irascibilis

PAssiones concupiscibilis in plura se habent,quàm passiones irascibilis:nam in eis est aliquid pertinens ad motũ, vt desiderium, & aliquid ad quietem, vt gaudium. In irascibili autem non est aliquid pertinens ad quietem: quia id, in quo quiescitur, non habet rationem difficilis. Quies verò cùm sit finis motus, prior est in intentione, sed posterior in executione. Quare si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis,quæ significant quietem in bono, manifestè passionis irascibilis præcedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis sicut spes præcedit gaudium. Passio verò concupiscibilis, importans quietem in malo, scilicet tristitiam,media est inter duas passiones irascibilis:quia sequitur timorem, & præcedit motum iræ. Vnde omnis passio irascibilis terminatur

ad passio

ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam. Passiones verò concupiscibilis importantes motum, comparatæ passionibus irascibilis, sunt priores, quia irascibiles addunt supra concupiscibiles arduitatem, seu difficultatem: nam spes addit supra desiderium quendam conatum, & timor supra fugam animi depressionem. Quare passiones irascibiles mediæ sunt inter concupiscibiles, quæ important motum in bonum, & in malnm, & concupiscibiles, quæ important quietem in bono, & in malo: incipiunt enim à passionibus concupiscibilis, & in ipsis terminantur. Et cùm bonum naturaliter sit prius malo, passiones, quarum obiectum est bonum, sunt illis priores, quarum obiectum est malum: sed bonum habet rationem finis, qui est prior in intentione, & posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis dupliciter attendi, vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Illud verò est prius, secundum consecutionem quod primò fit in eo, quod tendit ad finem. Sed omne, quod tēdit ad aliquem finem, primò habet aptitudinem ad ipsum, secundò tendit in illum, tertiò quiescit in ipso. Sed aptitudo, seu proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est, quàm complacentia boni: motus autem ad bonum est desiderium, quies verò in bono est gaudium, seu delectatio: sed secundum ordinem intentionis est è conuerso: quia delectatio causat desiderium, & id amorem. Et spes inter passiones irascibilis est prima: quia quantò aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Spes verò est propinquior amori, qui est prima passionum: ergo prima est inter omnes passiones irascibilis. Et quia in via generationis aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, id est, quod ita inter omnes passiones irascibilis est vltima ordine generationis. Sed inter illas, quæ important motum consequentem amores, vel odium boni, vel mali, oportet, quòd passiones, quarum obiectum est bonũ, vt spes, & desperatio, priores sint passionibus, quarum obiectum est malum, vt audacia, & timor: quia sicut appetitus boni est ratio, quòd vitetur malũ, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audaciæ: audacia enim sequitur spem victoriæ, & timor sequitur desperationem viuendi. Quare ordo omnium passionum secũdũ viam generationis, est amor, & odium, desiderium, & fuga, spes & desperatio, timor

Passiones quorum obiectum est bonum, sunt priores.

Spes est prima inter passiones irascibilis.

Ordo omnium passionum.

quod de amore communiter accepto siue intellectuali, seu animali, aut naturali dicitur. q. 28.

De Odio. Cap. 29.

Odium dissonantia quædam est appetitus ad id, quod apprehenditur, vt repugnans, & nociuum: ideo rationem mali habet. Cuius contrarium amor est, cum consonantia quædam fit ad id, quod apprehēdit appetitus vt conueniens. Quare sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odij: habet nanque appetitus naturalis aptitudinem quandam licet non coniunctam ad id, quod sibi naturaliter conuenit, sic & animalis, & intellectualis appetitus ad id, quod apprehendit, vt conueniens. Et ex amore causatur odium, cùm in repugnantia quadam consistat, sicut amor in consonantia: priùs enim considerarur id, quod conueniens est, quam quod repugnat, nihilque odio habetur, nisi prout corruptiuum, vel impeditiuum eius est, quod amatur. Vnde priùs est amor odio. Et cum omne odium procedat ex aliquo amore, sicut ex causa, ideo amor, simpliciter loquendo, est fortior odio: fortiùs enim mouetur aliquid in finem, quam in ea, quæ sunt ad finem. Sed recessus à malo est ad finem ordinatus. Quare fortior est motus animæ in bonum, quam in malum. Aliquando tamen fortius videtur odium propter duo. Primò quidem, quia odium est magis sensibile, quam amor, cùm perceptio sensus sit in quadam immutatione: & quando aliquid immutatum est, non ita sentitur, sicut quando immutatur, & propter hoc repugnantia eius, quod oditur, sensibiliùs percipitur, quam conuenientia eius, quod amatur, vt patet in febre ethica, cuius calor, quamuis maior sit calore tertianæ, non tamen ita sentitur, cùm calor ethicæ sit quasi versus in habitum, & naturam. Secundò, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem: nam secundùm diuersitatem bonorum est diuersitas amorum in magnitudine, & paruitate, quibus proportionantur odia opposita. Vnde odiū, quod correspondet maiori amori, magis mouet, quam minor amor. Nec per se aliquis odio habet se ipsum, cùm vnum quodque appetat bonum naturaliter, & malum sit præter voluntatem. Per accidens autem contingit, quòd aliquis se

Malum est obiectū odij.

Odium causatur ex amore.

Amor est fortior odio.

Aliquis seipsum odio habere non potest.

n ipsum

ipsum odiat: vno modo ex parte boni, quod sibi vult, vt si appetit bonum secundum quid, quod tamen est simpliciter malum: secundùm hoc aliquis vult sibi malum per accidens. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum: nam vnumquodque est id, quod est principalius in ipso. Sed in homine mens est talis: cõtingit tamen, quòd aliqui existimant se maximè illud, quod sunt secũdùm naturam corporalem, & sensitiuam, vnde se amant secundùm id, quod se existimãt esse, & odiunt id, quod verè sunt, dum volunt contraria rationi. Quare diligendò iniquitatem, non solùm animas suas, sed se ipsos etiam verè odiũt. Bonum autem cùm ipsum omnia appetant, non potest odio haberi, nec in vniuersali, nec in particulari, nec ens, & verum in vniuersali: quia dissonantia est causa odij, & conuenientia causa amoris. Ens autem, & verum sunt communia omnibus, sed in particulari nil prohibet, quoddam ens, & quoddam verum odio haberi: nam contingit aliquod verum particulare tripliciter voluntati repugnare, vel contrariari bono amato. Vno modo prout veritas est originaliter in ipsis rebus, & sic homo odit aliquã veritatem, dum vellet non esse verum, quod est verum, Alio modo prout veritas est in cognitione ipsius hominis: quæ impedit ipsum à prosecutione amati, videlicet si nollet cognoscere fidei veritatem, vt liberè peccaret. Tertio modo odio habetur veritas particularis, vt repugnans, inquantùm est in intellectu alterius, putà cùm aliquis vult iacere in peccato, odit, quòd aliquis veritatẽ circa peccatum suum cognoscat, & ipsum redarguat, vt dicit Aug. Et aliquid in vniuersali haberi non potest odio, si Vniuersale capitur, secundùm quod substat intentioni vniuersalitatis: sic enim non cadit sub appetitu sensitiuo, quia vniuersale fit per abstractionem à materia indiuiduali, in quam nulla potentia partis sensitiuæ potest. Vnde quod commune est omnibus, nõ potest esse ratio odij. Sed si capitur aliquid, cui per abstractionẽ accidat vniuersalitas, sicut dicitur de colore, quod secundùm genus est obiectum visus, non vt hic color, sed inquantũ color simpliciter, sic odiũ sensitiuæ partis potest respicere aliquid in vniuersali: quia ex natura communi aliquid aduersatur animali, & non solum ex eo, quòd est particularis, sicut oui lupus, vnde semper eum fugit, & furem, & calumniatorẽ in genere odit vnusquisque secundum Arist. in 2. Rhet. Sed ira semper causatur

Veritas quomodo potest odio haberi.

Vniuersale an possit odio haberi.

cauſatur ex aliquo actu particulari lædente, & iniuriante, vnde ſemper concernit aliquod obiectū particulare. Odium vero poteſt eſſe ad aliquid in genere: ſed ſecundùm quod eſt in parte intellectiua, cùm vniuerſalem apprehenſionem conſequitur, poteſt vtroque modo eſſe reſpectu vniuerſalis, & particularis. q. 29.

De Concupiſcentia. *Cap.* 30.

CONcupiſcentia propriè eſt in appetitu ſenſitiuo, & in vi concupiſcibili, quæ ab ea denominatur: nam ſicut duplex eſt delectatio, vna in bono intelligibili, quod eſt bonum rationis, & hæc eſt animæ tantùm, ſic alia eſt in bono ſecundum ſenſum, quæ eſt animæ & corporis: cum ſenſus ſit virtus in organo corporeo, vnde totius eſt coniuncti: & talis delectationis appetitus dicitur concupiſcentia. Interdum autem ſapientiæ, vel ſpiritualium bonorum appetitus ſic nominatur, propter quandam ſimilitudinem, vel propter intenſionem ſuperioris partis in inferiorē, vt etiam in ſpirituale bonū tendat, & ipſum corpus ſpiritualibus deſeruiat. Vnde in Pſalmo dicit, Cor meum, & caro mea exultauerūt in Deum. Specialiſque paſſio eſt cōcupiſcentia: nam reſpicit bonum ſenſibile pro obiecto ſecundū ſpecialem rationem, prout eſt abſens, & trahens affectū, vt tendat in ipſum: bonum enim ſenſibile, quod eſt obiectum appetitus ſenſitiui, aliter mouet appetitum, inquantùm eſt præſens, & aliter inquantùm eſt abſens: nam quando eſt præſens, facit quieſcere appetitum in ipſo, ſed quando eſt abſens, facit illum in ſe tendere, quod ad concupiſcentiam, ſeu deſiderium ſpectat. Quæ concupiſcentia diuiditur in naturalem, & non naturalem. Naturalis dicitur, quia conueniens eſt naturæ animalis, vt cibus, potus, & ſimilia, & iſtæ communes ſunt hominibus, & aliis animalibus, cùm vtriſque ſit aliquid conueniens, & delectabile, ſecundum naturam: & in his omnes homines conueniūt. Non naturalis concupiſcentia dicitur, quæ propriè hominis eſt, & magis cupiditas appellari ſolet, cùm excogitatur & apprehenditur aliquid, vt bonum, & conueniens, præter id, quod natura requirit. Atque naturalis concupiſcentia non poteſt eſſe infinita in actu, eſt enim eius quod natura requirit: natura verò ſemper intendit aliquid finitum, & certum, vnde

Concupiſcentia eſt in appetitu ſenſitiuo.

Concupiſcentia eſt paſſio ſpecialis.

Alia concupiſcentia naturalis, alia non naturalis.

Concupiſcentia naturalis nō poteſt eſſe infinita in actu.

Concupiscentia non naturalis omnino est infinita.

nunquam homo infinitum cibum, vel potum cócupiſcit. Sed ſicut in natura cótingit eſſe infinitum in potentia per ſucceſſionem, ita talis concupiſcentia poteſt infinita eſſe ſucceſſiuè, vt ſcilicet poſt adeptum cibum, iterum alia vice quis deſideret cibum: quia huiuſmodi corporalia bona, cùm adueniunt, non perpetuò manent, ſed deficiunt. Concupiſcentia verò nõ naturalis omninò eſt infinita, cùm rationem ſequatur, quæ in infinitũ procedere poteſt: vnde diuitias ſine termino aliquis concupiſcit. Et Ariſt. in primo Pol. dicit, quòd concupiſcentia finis eſt infinita: quia per ſe concupiſcitur, vt ſanitas. Vnde maior ſanitas magis concupiſcitur, & ſic in infinitum. Concupiſcentia verò eius, quod eſt ad finem, non eſt infinita, ſi ſecundùm illam menſuram appetitur, quæ cónuenit fini. Quare qui appetit diuitias, vt honeſtè viuat, ſufficientes ad id cupit: ſecùs autem de his, qui concupiſcunt diuitias, finem in illis ponentes. q. 30.

De Delectatione ſecundùm ſe. Cap. 31.

Delectatio eſt paſſio.

Delectatio paſſio eſt: nam motus quidam eſt in appetitu animali conſequens apprehenſioné ſenſus. Et ſicut res naturales cóſequũtur ſuas perfectiões naturales, quãuis id non ſentiant, ita animalia, quando cõſtituuntur in eo, quod eis cóuenit ſecundùm naturã, ſentiunt: & ex hoc ſenſu cauſatur quidam motus animæ in appetitu ſenſitiuo, talíſque motus delectatio dicitur, quæ paſſio eſt. Quæ delectatio ſecundùm ſe nó eſt in tempore: quia in bono iam adepto conſiſtit, quod eſt quaſi terminus motus. Sed ſi illud bonum adeptum ſubiacet tranſmutationi, talis delectatio per accidens erit in tempore: quia in tempore ea dicũtur eſſe, quorum eſſe eſt ſucceſſiuum, & de eorum ratione extat ſucceſſio, vt motus, quies, loquutio, & ſimilia. Per accidens verò in tempore dicitur, id, de cuius ratione non eſt ſucceſſio, ſed tamen alicui ſucceſſiuo ſubiacet: vt eſſe hominem, de ſui ratione non habet ſucceſſionem, cum non ſit motus, ſed terminus generationis ipſius. Sed quia humanum eſſe ſubiacet cauſis tranſmutabilibus, ſecundùm hoc hominem eſſe in tempore accidit. Si verò bonum adeptum omninò ſit intranſmutabile, delectatio talis, nec per ſe, nec per accidens erit in tempore. Differtque gaudium à delectatione: quia, ſicut dictum eſt de

An delectatio ſit in tempore.

Differt gaudium à delectatione.

concu

concupiſcentiis naturalibus,& nõ naturalibus,quæ à ratione mouentur,ita etiam de delectationibus dicendum eſt: quia quædam ſunt corporales,cùm delectamur in his, quæ naturaliter concupiſcimus, & hæ ſunt communes cum brutis: aliæ verò ſunt animales, quæ rationem ſequuntur, & iſtæ Gaudij nomen ſortiuntur, quæ brutis non tribuuntur. Vnde in plus ſe habet delectatio,quam gaudium:nam quandoque ſentitur aliqua delectatio ſecundùm corpus,de qua non gaudet quis ſecundùm rationem. Et delectatio, quæ ſequitur apprehenſionem rationis,eſt in appetitu intellectiuo,quæ dicitur gaudium: nam ad apprehenſionem rationis, non ſolùm commouetur appetitus ſenſitiuus per applicationem ad aliquid particulare,ſed etiam volũtas in qua eſt gaudium. Hæc tamen eſt differentia inter vtrunque appetitum, quòd delectatio appetitus ſenſibilis ſit cum aliqua corporali tranſmutatione: delectatio verò appetitus intellectiui nil aliud eſt, quam ſimplex motus voluntatis, quæ ſic ſumpta eſt in Deo, & angelis. Delectationéſque intelligibiles maiores ſunt ſenſibilibus, ſi comparatio fit, prout in earum actionibus delectamur, videlicet in cognitione ſenſus, & in cognitione intellectus: nam multò magis delectatur homo de hoc, quòd cognoſcit intelligẽdo,quam de hoc quòd cognoſcit aliquid ſentiẽdo:quia perfectior eſt intellectualis cognitio,& magis reflectitur intellectus ſupra actum ſuum,quam ſenſus. Et eſt etiam magis delectabilis,quia nullus eſt, qui non vellet magis carere viſu corporali,quã intellectuali,eo modo quo beſtiæ,vel ſtulti carent. Vnde ſecundùm ſe ſimpliciter loquendo delectationes ſpirituales ſunt maiores ſenſibilibus:nam ſpirituale bonum maius eſt,& magis dilectũ,quod patet, quia à maximis corporalibus voluptatibus abſtinent homines,ne perdant honorem,qui eſt bonũ intelligibile:nobiliórque eſt cognitio intellectiua,quam ſenſitiua,atq; intimior,cùm ſenſus ſiſtat circa exteriora accidẽtia, intellectus verò penetret vſque ad rei eſſentiam. Eſtque etiam perfectior,quia coniunctioni ſenſibilis ad ſenſum adiungitur motus, qui eſt actus imperfectus: vnde delectationes ſenſibiles non ſunt totæ ſimul, ſed in eis aliquid pertranſit, & aliquid reſtat conſummandum, vt patet in delectatione ciborum, & venereorum: ſed delectationes intelligibiles ſunt totæ ſimul,& ſine motu. Eſt etiam firmior, quia corporalis delectatio citò deficit, &

Aliqua delectatio est in appetitu intellectiuo. (handwritten margin)

Delectationes intelligibiles sunt maiores sensibilibus. (handwritten margin)

Quo ad nos corporales delectationes sunt magis vehementes. corrumpitur: bona verò spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quò ad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primò, quia quò ad nos sensibilia sunt magis nota. Secundò, quia delectationes sensibiles sunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu in inferiorem: vnde sensitiuæ à nobis magis sentiri possunt. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, vt medicinæ contra corporales molestias, vel defectus: quare contra tristitias aduenientes, magis acceptantur, quàm spirituales, quæ non habent tristitias contrarias. Et quia sensus diligun-

Inter sensuales delectationes, qua sit potior. tur propter cognitionem, & vtilitatem, vnumquodque autem afficitur delectabile, inquantùm amatur: ideo vtroque modo contingit delectatio secundùm sensum: quæ autem est secundum cognitionem, propria delectatio est hominis: ea autem, quæ est propter vtilitatem, communis est omnibus animalibus. Quare si loquamur de delectatione, quæ est ratione cognitionis, prout intellectui deseruit visus: maior est delectatio secundùm visum, quàm secundùm alium sensum: sicut & delectationes intelligibiles sunt potiores sensibilibus. Si verò loquimur de delectatione sensus: quę est ratione vtilitatis, sic maxima delectatio est secundùm tactum: quia vtilitas sensibilium attenditur secundùm ordinem ad conseruationem naturæ animalis, ad quam propinquius se habent sensibilia tactus. Vnde animalia, quæ non habent delectationem secundùm sensum, nisi ratione vtilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine, ad ipsum tactum. Ideo non gaudent canes odore leporum, sed comestione, & leo non delectatur visu cerui, sed comestione ipsius. Delectatio ergo tactus est maxima simpliciter loquendo: quia id, quod naturale est, in vnoquoque est potissimum. Et quia na-

An aliqua delectatio sit non naturalis. turale dicitur id, quod est secundum naturam, dupliciter in homine dicitur natura. Vno modo rationale esse: quia per rationem homo in specie constituitur, & sic delectationes naturales hominum dici possunt, quæ secundum talem naturã conueniunt, vt delectari in actibus virtutum, & contemplatione veritatis. Alio modo sumitur natura, prout condiuiditur rationi secundum id quod est commune homini, & aliis, præcipuè quę non obediunt rationi, & secundum hoc ea, quę pertinent ad conseruationem corporis, vel secundum speciem

tiem, vt venereorũ vſus, vel ſecũdùm indiuiduum, vt cibus, potus, & ſimilia, naturales cauſant delectationes, & aliquando innaturales. Contingit enim id, quod contra hominis naturam, vel quantùm ad rationem, vel quantùm ad corporis conſeruationem fieri huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo exiſtentem, quæ corruptio poteſt eſſe ex parte corporis, ſicut ex ægritudine, vt in febricitantibus, quibus dulcia videntur amara, & è contra: & ex mala complexione, vt in his, qui delectantur comedere carbones, & ſimilia, & ex parte animæ, vt in his, qui ex conſuetudine comedunt homines, coeunt cum beſtiis, ſeu maribus, quia corrumpitur in aliquo indiuiduo, aliquod principium naturale ſpeciei, vnde id, quod eſt cõtra naturam ſpeciei, per accidens fit naturale huic indiuiduo, ſicut huic aquæ calidæ pertinet calefacere, quæ ſecundùm naturam propriam infrigidaret. Et in affectibus animæ contingit duas delectationes eſſe contrarias: proportionatur enim delectatio quieti corporum naturalium. Sunt autem duæ quietes in contrariis terminis, videlicet ea, quæ ſurſum eſt, & ea, quæ eſt deorſum: quod tamen in bono virtutis eſſe non poteſt, quia bonum virtutis non capitur niſi per conuenientiam ad aliquid vnum, id eſt, ad rationem: in aliis nihil prohibet duo bona eſſe contraria, vt calidum bonum eſt igni, & frigidum aquæ. q. 31.

Delectatio poteſt eſſe alteri contraria.

De cauſa Delectationis,
Cap. 32,

Omnis delectatio aliquam operationem cõſequitur: quia duo ad delectationem requiruntur, cõſecutio videlicet boni conuenientis, & cognitio adeptionis. Vtrũque autem iſtorũ in quadã operatione conſiſtit: cognitio enim actualis eſt quædam operatio bonumq; etiam conueniens adipiſcimur per aliquam operationem. Et motus cauſa eſt delectationis: efficitur enim delectabilis ſecundùm tria illa concurrentia ad delectationem: bonum videlicet delectans, coniunctio delectabilis, & ipſa coniunctionis cognitio. Natura nanque noſtra ſic inſtituta eſt, quòd motus eſt ſibi conueniẽs: & ex parte nõſtra tranſmutatiõ efficitur delectabilis, ita quòd aliquid nunc conuenit, quod non conueniẽt poſtea, ſicut in hyeme calefieri, quod non conueniret in æſtate. Patet etiam

Omnis delectatio conſequitur operationẽ. Motus eſt cauſa delectationis.

ex parre boni delectantis, quod nobis coniungitur: fit enim delectabilis transmutatio. Sed si actio excederet debitā mensuram delectabile transiret, & sequeretur labor. Patet etiam ex parre cognitionis: quia desiderat homo cognoscere aliquid totum, & perfectum, quod cùm totum simul apprehendi non potest, delectat in his transmutatio vt vnum transeat, & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Et delectatio causatur ex præsentia boni conuenientis, prout sentitur, vel alio modo percipitur: fitque nobis aliquid præsens, vel secundùm cognitionem prout cognitum est in cognoscente secundùm suam similitudinem, vel secundùm rem, prout vnum alteri realiter coniungitur actu, vel potentia. Cúmque maior sit coniunctio secundùm rem, quam coniunctio cognitionis, quæ est secundùm similitudinem, & maior sit coniunctio rei in actu, quā in potentia, ideo maxima est delectatio, quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundùm gradum tenet delectatio spei: in qua est coniunctio non solùm secundùm apprehensionem, sed etiam secundùm possibilitatem adipiscendi bonum, quod delectat. Tertium gradum tener delectatio memoriæ, quæ habet solam coniunctionem apprehensionis. Et tristitia per accidens potest esse causa delectationis, inquantùm memoratur homo se euasisse ab aliquibus tristibus, & dolorosis: & sic ei accrescit gaudij materia. Et secundùm quod est in actu, causat delectationem, inquantùm facit memoriam rei dilectæ, de cuius absentia aliquis tristatur: & tamen de sola eius apprehēsione delectatur. Atque alterius operatio tripliciter potest esse nobis causa delectationis. Primò, cùm per alicuius operationem aliquod bonum consequimur. Secundò, cùm per aliorum operationem causatur in nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprij boni vnde homines delectantur in hoc, quòd laudantur, & honorantur ab aliis, maximè à sapientibus. Tertiò, prout aliorum bonæ operationes æstimantur, vt propriæ propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi sibi eundem. Benefacereque etiam aliis est causa delectationis, inquantùm alterius bonum propter vnionem amoris, sicut proprium, reputamus: & aliis benefaciendo speramus à Deo, vel ab hominibus bonum nobis ipsis consequi. Spes autem est causa delectationis: fitque in nobis benefaciēdo imaginatio quædam abundantis boni in nobis existentis, ex quo aliis commu

Spes & memoria sunt causa delectationis.

Tristitia potest esse causa delectationis.

Actiones aliorum possunt esse causa delectationis.

Bene facere delectat.

communicare possumus, ex qua delectamur: & ideo liberales delectabiliter aliis tribuunt, maximè amicis, cùm amor sit causa delectationis. Similitudo etiam per se hoc operatur: quoniam quædam vnitas est, inquantùm simpliciter vnũ est delectabile, sicut & animabile. Et si id, quod simile est, bonum proprium non corrumpit, sed auget, est simpliciter delectabile: si verò corrumpit, per accidens efficitur contristans, non inquantùm est simile, & vnum, sed proprij boni corruptiuum. Vno modo per excessum, vt in superabundantibus cibis euenit, qui fastidiunt. Alio modo per directam contrarietatem ad ipsum bonum proprium, prout vnus figulus alium odit, non vt figulus est, sed inquantùm per alium amittit propriam excellẽtiam, siue proprium lucrum. Et admiratio etiam causat delectationem, prout habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius, quod scire desiderat: propter hoc enim admirabilia sunt delectabilia, inquantùm sunt rara, & habet aliquis desiderium addiscendi causam, cùm videat effectum & ipsam ignoret. Non ergo ex ignorantia habet delectationem, sed inquantùm admirans aliquid nouũ addiscit. Gaudet enim anima in collatione vnius ad alterum: quia hic est proprius actus, & connaturalis rationis. q. 32.

Similitudo est causa delectationis.

Admiratio causat delectationem.

De Effectibus Delectationis. Cap. 33.

Dilatatio motum ad latitudinem significat: quæ cùm di mẽsio magnitudinis corporalis sit, metaphoricè sumitur in affectibus animæ. Et ex parte virtutis apprehẽsiuæ, apprehẽdit homo ex coniunctione boni cõuenietis perfectionem quandam se esse adeptum, quæ spiritualis magnitudo est: & secundum hoc animus dicitur magnificari, seu dilatari per delectationem. Ex parte etiam virtutis appetitiuæ, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit præbens se ei ad interius ipsam capiendam: vnde hominis affectus per delectationem dilatatur. Quæ delectatio si est perfecta, tunc omnimodam habet quietem, & nullum habet motum, seu desiderium tendens in non habitum: sed quia contingit rem perfectè non haberi: quia res habita non est tota simul, quando recipitur successiuè, vt sunt ferè omnes delectationes cor

Delectatio dilatat.

Delectatio causat sitim & desideriũ.

porales, ideò situm, & desiderium excitant. Delectationes verò spirituales contrarium pariunt effectum:quia corporales per excrescentiam naturalis habitudinis efficiuntur fastidiosæ, vt patet in delectatione ciborum. Sed spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, imo perficiunt naturam.vnde cùm peruenitur ad cõsummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi per accidens operationi contemplatiuæ adiungantur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassentur. Quare Eccl. dicitur, Qui bibit me, adhuc sitiet. Si vero consideratur delectatio, prout est in memoria, & non in actu: sic causat sitim, & desiderium, quando homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile id, quod præteriit. Si autem immutatus sit ab ea dispositione, memoria non causat delectationem, sed fastidium: sicut ei qui plenus est cibis, memoria cibi generat fastidium. Et propriè delectationes adaugent operationes: delectatur enim aliquis in contemplando, & ratiocinando de actu rationis, & sic attentius operatur, vnde adiuuatur operatio. Sed corporales delectationes impediunt vsum rationis: quia cùm fortiter eis inhæret intentio, delectatur circa alias res, vel ab eis reuocatur. Impediunt etiam ratione contrarietatis, cùm delectationes maximè superexcedentes ordinem rationis, corrumpant existimationem speculatiuam: cui delectatio non contrariatur. Impediunt etiam inquantùm ad delectationes corporales sequitur quædam transmutatio corporalis maior, quàm in aliis passionibus, quia vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem, quàm ad absentem, & tales corporales perturbationes impediunt vsum rationis, vt patet in vinolentis, qui eum ligatum habent. Et delectatio perficit operationem per modum finis secundùm quod omne bonum completiue superueniens, potest dici finis: super istud.n.bonum, quod est operatio: superuenit aliud bonum, quod est delectatio, importans quietationem appetitus in bono prǽsupposito. Perficit etiam indirectè, vt agens: quia delectatus in sua actione vehementiùs attendit ad ipsam, & sic diligentiùs eam operatur.

Delectatio perficit opus.

q. 33.

De Bo

De Bonitate, & Malitia Delectationum. Cap. 34.

RESpicientes aliqui ad ſolas delectationes corporales, quæ ſunt magis manifeſtæ, nec diſtinguentes inter ſenſum, & intellectum, omnes malas eſſe poſuerunt: quorum æſtimationem patet non eſſe conuenientem, cùm nullus viuere poſſit ſine aliqua corporali delectatione, ac ſenſibili. Vnde dicendum eſt, cùm delectatio ſit quies virtutis appetitiuæ in aliquo bono amato, & conſequens aliquem operationem, aliquas delectationes eſſe bonas, ſecundùm quod rationi, & legi Dei concordant, & aliquas eſſe malas, ſecundùm quod à ſupradictis diſcordant: ſicut in rebus naturalibus id naturale dicitur, quod conuenit naturæ: innaturale, quod naturæ diſconuenit. Patet etiam ex parte operationum, quarum quædam ſunt bonæ, quædam malæ: ſed operationibus ſunt coniunctæ delectationes, ideo bonarum actionum delectationes bonæ ſunt, & malarum malæ. Sed non eſt dicendum omnes delectationes eſſe malas, vt poſuerunt Epicurei Stoicis omnino aduerſantibus: quia non diſtinguebāt inter id, quod eſt bonum ſimpliciter, & id, quod eſt bonum, quò ad hunc hominem. Contingit enim alicui ſecundùm diſpoſitionem, in qua nunc inuenitur, aliquid ei eſſe conueniens, quod tamen non eſt ei naturale: ſicut bonum eſt leproſo quandoque comedere aliqua venenoſa, quæ non ſunt conuenientia ſimpliciter complexioni humanæ. Contingit autem, vt id, quod non eſt conueniens exiſtimetur, vt conueniens. Et quia delectatio eſt quies appetitus in bono, ſi illud eſt bonum ſimpliciter, in quo quieſcit appetitus, tunc delectatio erit ſimpliciter bona: ſi autem non ſit bonum ſimpliciter, ſed quò ad hunc tantum: nec delectatio tunc eſt ſimpliciter, ſed huic ſolùm bona ſecundùm quid, vel apparens bona. Et quamuis Plato non poſuerit omnes delectationes eſſe malas, vt Stoici, nec omnes bonas, vt Epicurei, ſed aliquas bonas, & aliquas malas, ita tamen, quòd nulli inſit ſummum vel optimum bonum. Hoc tamen in duobus deficere patet: quia exiſtimabat delectationem non habere rationem vltimæ perfectionis, cùm videret eas in quodam motu conſiſtere, motus enim & generatio ſunt actus imperfecti, quod eſt manifeſte falſum in delectationibus intellectualibus: cùm aliquis delectetur non ſolum in generatione ſcientiæ, quando

Aliqua delectatio bona, & aliqua mala.

An omnis delectatio ſit mala.

Aliqua delectatio hominis optimum dici poteſt.

quando addicit. sed etiam in contemplando secundùm scientiam iam acquisitam. Deficit alio modo, quia dicebat ipsum bonum summum qua si abstractum & participatum optimum, sicut est ipse Deus. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis, quod in vnaquaque re est vltimus finis, qui est & ipsa res, & vsus rei: sicut finis auari est pecunia, & possessio pecuniæ. Ita etiam vltimus finis hominis, est Deus, est etiam & fruitio eius: & per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana. Nam secundum delectationem voluntatis iudicatur homo bonus vel malus, quia bona, vel mala voluntas ex fine cognoscitur. Finis autem is est, in quo voluntas quiescit, vnde bonus est, qui gaudet in operibus virtutum, & malus, qui in operibus malis: sed delectationes appetitus sensitiui non sunt regula, & mensura bonitatis, vel malitiæ moralis, nam cibi communiter delectabiles sunt, secundum appetitum sensitiuum bonis, & malis. Boni verò delectantur secundum conuenientiā rationis, quam non curant mali. q. 34.

An delectatio sit mensura vel regula boni et mali moralis.

De Dolore, seu Tristitia secundùm se. Cap. 35.

Dolor est passio animæ.

Dolor, sicut & delectatio, est in appetitu intellectiuo, siue sensitiuo: cum in eodem subiecto sensum, vel aliquam apprehensionem supponant. Hæc enim duo requiruntur ad dolorem: coniunctio alicuius mali, quod malū est, quia priuat aliquod bonum, & ipsius coniunctionis perceptio. Quod autem coniungitur, si non habet rationem boni, vel mali respectu eius, cui coniungitur, non causat delectationem, vel dolorem: vnde bonum, & malum inquantum talia, sunt obiecta appetitus, & ipsum mouent. Motus autem appetitus sensitiui, maximè qui in defectu sonat, passio propriè dicitur: vnde motus doloris semper est in anima. Dicitur autem esse in corpore, quia eius causa est in corpore, cùm aliquid corpori nociuum patimur. Atque dolor in plus se habet, quàm tristitia, quæ ex interiori apprehensione causatur, sicut gaudium in delectationibus: dolor autem ex duplici apprehensione exterioris sensus, vel apprehensione intellectus, seu imaginationis causari potest, sicut & delectatio,

Tristitia est species doloris.

tio, quamuis hoc nomine Doloris in corporalibus magis vtamur, cùm magis ſint nobis noti, quàm ſpirituales dolores. Sed ſenſus exterioris apprehenſio eſt ſolùm præſentium: cognitiua verò interior, præſentium, præteritorum, & futurorum. Et cùm præſens bonum, & præſens malum ſint obiecta delectationis & doloris, ſeu triſtitiæ contraria, ſequitur quòd dolor, & delectatio ſint etiam contraria: quamuis per accidens vnum contrariorum poſſit eſſe cauſa alterius. Vnde ex magno deſiderio non recuſat aliquis ferre triſtitias, vt ad delectationem perueniat: ſic luctus, ieiunia, & ſimilia ad gloriam perducunt. Sed triſtitia, & delectatio, quæ ſunt de eodem, habent oppoſitionem ad inuicem ſecundùm ſpeciem: triſtitia verò, & delectatio de diuerſis, ſi quidem illa diuerſa, non ſint diuerſa oppoſita. Sicut triſtari de morte amici, & delectari in contemplatione, non habent oppoſitionem ſecundùm rationem ſpeciei ad inuicem, ſed diſparata dicuntur: atque hæc non ſolùm non ſunt oppoſita ſecundùm ſpeciem, ſed quandoque habent conuenientiam, & affinitatem: ſicut gaudere de bono, & triſtari de malo. Contemplatio autem ſi capiatur pro cauſa delectationis, poteſt habere triſtitiam contrariam: tunc enim delectatio non eſt de ipſa contemplatione, ſed de re contemplata. Contingit namque contemplari aliquid nociuum contriſtans, ſicut & aliquid conueniens, & delectans. Si vero accipitur delectatio contemplationis, quia contemplatio eſt eius obiectum, vt cùm aliquis delectatur de hoc ipſo, quod contemplatur, tunc enim non opponitur aliqua triſtitia per ſe loquendo, ſed nec aliquam triſtitiam habet annexam, cùm ſecundùm ſe ipſam ſit delectabilis, & perfecta operatio. Per accidens autem admiſcetur triſtitia, vno modo ex parte organi partis ſenſitiuæ, alio modo ex impedimento apprehenſionis. Fortiórque eſt appetitus delectationis, quàm fuga triſtitiæ: quia cauſa delectationis eſt bonum conueniens, cauſa verò doloris, vel triſtitiæ, eſt aliquod malum repugnans, quod malum non poteſt eſſe totaliter abſque omni conuenientia repugnans: bonum verò contingit eſſe abſque omni diſſonantia. Vnde delectatio poteſt eſſe integra, & perfecta, triſtitia autem eſt ſemper ſecundùm partem. Quare naturaliter maior eſt appetitus delectationis, quam fuga triſtitiæ. Patet etiam, quia obiectum delectationis

Non omnis triſtitia contrariatur omni delectationi.

Delectationi contemplationis non eſt aliqua triſtitia contraria.

Fortior eſt appetitus delectationis quàm fuga triſtitiæ.

nis per se ipsum appetitur, malum autem vitatur: quia priuatio boni est. Sed id, quod per se est potiùs est eo, quod est per accidens: ideo vehementiùs tendit appetitus in delectationē, quàm fugiat tristitiam: per accidens autem contigit aliquem magis fugere tristitiam, quàm delectationem appetere: ex parte quidem apprehensionis, cùm ex indigentia amati procedat tristitia: nam ex amissione illa magis sentitur amor. Ex parte etiam causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quàm sit illud bonum, in quo delectamur, sicut magis amatur consistentia corporis, quàm delectatio cibi: vnde propter vitæ conseruationem à cibis abstinemus. Ex parte etiam effectus, inquantùm tristitia impedit, non vnam delectationem tantùm sed omnes. Atque maior est dolor interior, quàm exterior: quia licet in hoc conueniant, quòd vterque est motus virtutis appetitiuæ, differunt tamen quantùm ad causam, quæ est bonum coniunctum, vel malum, & etiam secundùm apprehensionem. Nam causa doloris exterioris est malum coniunctum, quod repugnat corpori, & sequitur apprehensionem sensus, maxime tactus: causa verò doloris interioris est malum coniunctum appetitui, & sequitur apprehensionem exteriorem imaginationis, vel rationis. Si ergo comparentur causæ, illa, quæ pertinet ad dolorem interiorem, per se est, quia ipsi appetitui repugnat: alia, scilicet exterioris, quia corpori repugnat, per aliud est. Semper autem id, quod est per se, prius est eo, quod est per aliud: vnde ex hac parte interior dolor præeminet exteriori. Patet etiam ex apprehensione rationis, & imaginationis, quæ altior est apprehensione tactus: cuius signum est, quòd aliquis voluntariè suscipit exteriores dolores, vt vitet interiorem: qui exterior quodammodo fit delectabilis, & iucundus propter interius gaudium, vt fuit in Martyribus. Quandoque tamen exterior dolor est cum interiori, & tūc dolor augetur: vnde quicquid est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui, & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione, sed non econuersò. Quare dicitur Eccle. 25. Omnis plaga tristitia cordis est. Et quatuor sunt species tristitiæ, videlicet misericordia, quæ est tristitia de malo alieno, inquantùm existimatur: vt proprium, Alia est inuidia, quæ est tristitia de bono alieno, inquantùm aliquis

Dolor interior maior est exteriori.

Quatuor species tristitiæ.

aliquis bonum alteriu[redacted] sibi nociuum. Sed quando animus ita deprimit[redacted]n videatur esse refugium, anxietas, seu augustia v[redacted]uæ aggrauatio, si intantum procedat, vt etiam exteriora membra ab opere immobilitet, dicitur acidia, quasi vocem amputans: est enim vox inter omnes exteriores motus magis exprimens conceptus, & affectus non solùm hominum, sed etiàm aliorum animalium, q.35.

De causis tristitiæ, seu Doloris. Cap.36.

Malum coniunctũ est magis causa doloris, quàm bonum amissum.

Doloris magis est causa malum coniunctum, quàm bonum amissum: nam in operibus animæ ita se habet motus appetitus animalis, sicut in rebus naturalibus motus naturalis. Si ergo in motibus naturalibus accipimus accessum, & recessum, accessus per se recipit id, quod est conueniens naturæ: recessus verò per se id, quod est contrariũ naturæ: sicut graue per se recedit à loco superiori, & naturaliter accedit ad locũ inferiorẽ. Sed si capiamus causam vtriusque motus, videlicet grauitatem, per prius grauitas inclinat ad locum deorsum, quàm retrahat à loco sursum, à quo recedit, vt tendat deorsum. Sic in motibus appetitiuis: cùm tristitia se habeat per modum fugæ, & recessus, delectatio verò per modum accessus, & prosecutionis. Sicut ergo delectatio per prius respicit bonum adeptum, vt proprium obiectum, ita tristitia, quæ se habet per modum fugæ, magis respicit malum coniunctum, quàm bonum amissum: eo nanque modo, quo obiectum est causa passionis, eo magis est propriè causa doloris. Et concupiscentia, si consideratur secundùm propriam rationem, est causa tristitiæ, inquantùm de retardatione, vel ablatione boni concupiti tristamur: quamuis causa vniuersalis doloris esse non possit, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus delectamur, quàm futurorum bonorum, quæ concupiscimus. Potest tamen esse delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi, quod concupiscitur. Aug. tamen aliquando ponit concupiscentiam pro amore: & sic vniuersalem causam eam dicit. Sed appetitus vnitatis, sicut concupiscentia, vel cupiditas, ponitur causa doloris: nam bonum vniuscuiusque rei in quadam vnitate consistit, prout vnaquæque res habet illa in se vnita, re-

Concupiscentia potest esse causa doloris.

An appetitus vnitatis sit causa doloris.

exquibus perfectio eius [redacted] Vnde Catholici posuerunt vnum esse principi[redacted] bonum. Quare naturaliter vnumquodque appet[redacted]tatem, sicut bonitatem: & propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor, vel appetitus vnitatis. Atque potestatem maiorem ponit August. causam doloris: quia per ipsam compellitur aliquis ad faciendum ea, quæ propriè voluntati repugnant. Quod autem aduenit contra inclinationem alicuius, non est nisi per rationem alicuius fortioris: ergo maior potestas est causa doloris. Sed si fortior potestas tantùm inualescat, quòd contrariam inclinationem muter in propriam, iam non erit aliqua repugnantia: vt si fortius agens corrumperet corpus graue, tunc ferri sursùm non esset violentum, sed connaturale. Sic igitur si maior tantùm inualescat, quòd auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitiui, nôn sequitur dolor: sed tunc solùm, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. 36.

Potestas maior est causa doloris.

De Effectibus Doloris, seu Tristitiæ. Cap. 27.

Quia potentiæ animæ in vna ipsius essentia radicantur, ideo necesse est, quádo eius intentio vehementer trahitur ad operationẽ vnius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius: vnde si quid ad se trahat totam animæ intentionem, vel magnam eius partem, non compatitur secum aliud, quod magnam intentionem requirat. Et ideo si dolor erit intensus, impedietur homo à discendo. Dolor autem per accidens, & tristitia, si erit moderata, ita vt cordis dissolutionem, & euagationem non patiatur, poterit conferre ad doctrinam capescendam. Et quia motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis, ideo effectus passionum animæ aliquando metaphoricè nominantur secundùm similitudinem corporum sensibilium, sic feruor attribuitur amori, dilatatio delectationi, & aggrauatio tristitiæ: quia aggrauatur homo ex aliquo pondere, per quod impeditur à proprio motu. Contingit enim tristitia ex aliquo malo præsenti, quod cùm repugnet motui voluntatis: aggrauat animum, inquantùm impedit ipsum, ne fruatur eo, quod vult. Sed si non sit tanta vis mali cõtristantis, vt auferat spem euadendi,

Magnus dolor aufert facultatem addiscendi.

Aggrauatio animi est effectus tristitiæ.

euadendi, quamuis aggra[illegible]mus, quantùm ad hoc, quòd in præsenti non potia[illegible]uod vult, remanet tamen motus ad repellendum nociu[illegible]contristans: si verò tantùm crescat, vt spes euasionis excludatur, tunc simpliciter impeditur interior motus animi angustiati, & quandoque etiam exterior corporis motus, vt stupidus in seipso remaneat homo. Et operationẽ tristitia debilitat:nunquam enim ita bene aliquid operamur cum tristitia,sicut cum delectatione,quia voluntas est causa operationis. Sed si comparatur operatio ad tristitiam,sicut ad principium,& causam, sic augetur operatio ex tristitia: quia quantò aliquis magis tristatur de aliqua re,tantò magis conatur ad expellendam tristitiam, quæ impedit,si remanet spes,alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causatur. Atq; magis nocet corpori tristitia,quàm aliæ passiones: quia illæ, quæ important motum appetitus, cum fuga, seu retractione quadam, repugnãt vitali motioni non solùm secundùm quantitatem,sed etiam secundùm speciem motus:sicut timor, & desperatio, & super omnes tristitia: quæ aggrauat animũ ex malo præsenti,quod est fortius, quàm futurum. Sed passiones, quæ important motum appetitus ad prosequẽdum aliquid, non repugnant vitali motioni secundùm speciem: sed solùm possunt repugnare secundùm quantitatem: vnde desiderium,amor,gaudium,& similia, secundùm spem iuuant naturã corporis, quamuis solùm propter excessum possint nocere. Quare magis nocet tristitia, quàm aliæ passiones:vnde Eccl.38.à tristitia festinat mors, & spiritus tristis desiccat ossa.q.37.

An tristitia debilitet operationem

Tristitia magis nocet corpori, quàm aliæ passiones.

De Remedijs Tristitiæ, seu Doloris. Cap.38.

QVælibet delectatio remedium affert ad mitigandã tristitiam,seu dolorem: quia quies est appetitus in bono cõuenienti.Sic enim se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitiuis,vt quies corporis remedium affert cõtra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali prouenientem: nec obstat, quòd non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundùm speciem, cùm contrarietur secundùm genus. Ideo ex parte dispositionis subiecti, quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest,

Qualibet delectatio mitigat dolorem.

Fletus mitigat dolorem. test. Et per gemitus, & lachrymas mitigatur dolor: quia omne nociuum interius clausum magis affligit, cùm intentio animæ circa ipsum multiplicetur. Sed quando ad exteriora diffunditur quodammodò disgregatur, & minuitur interior dolor. Est & alia ratio: quia operatio conueniens homini secundùm dispositionem, in qua inuenitur, delectabilis est: fletus autem, & gemitus sunt operationes conuenientes dolentibus. *Compassio amicorum mitigat dolorē.* Sic etiam per compassionem amicorum mitigatur dolor: quia, vt dictum est, tristitia aggrauat, vnde rationem oneris habet, à quo subleuari aliquis quærit. Cùm ergo contristatos amicos videt de sua tristitia, fit imaginatio quædam, vt alij cum ipso ferant onus, quasi conantes illum ab onere subleuare: sicut in portandis oneribus corporalibus contingit. Est & alia ratio: quia per hoc: quòd amici condolent, percipit quis se ab eis amari, quod est delectabile. *Contemplatio mitigat dolorem.* Et veritatis contemplatio dolorem mitigat: quia in ipsa maxima consistit delectatio, præcipuè in sapientiæ amatoribus. Vnde in contemplatione futuræ beatitudinis maximè gaudemus in tribulationibus. Quare Tiburtius martyr, cùm nudis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, Videtur mihi, quòd super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi. *Somnum & balnea dolorem mitigant.* Sic somnum, & balnea dolorem mitigant: quia ea, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant: quæ secundùm suam speciem vitali corporis motioni contrariatur. Per ista igitur remedia natura reducitur ad debitum statum: & sic ex his causatur delectatio. q. 38.

De Bonitate, & Malitia Tristitiæ, seu doloris. Cap. 39.

An omnis tristitia sit mala. BOnum, & malum dupliciter sumitur: videlicet secundum se, & simpliciter, vel ex suppositione. Primo modo, tristitia semper est mala: anxiari enim appetitum hominis de malo præsenti, mali rationem habet, quia impeditur quies appetitus in bono. Supposito autem aliquo contristabili, vel doloroso ad bonitatem pertinet, quòd aliquis de malo præsenti tristetur, vel doleat: nam si non tristatetur, procederet, vel quòd non sentiret, vel non reputaret illud malum sibi repugnans,

pugnans, quorum vtrumque est manifestè malum. Quare suppofita præsentia mali, ad bonitatem pertinet, quòd sequatur tristitia, vel dolor. Vnde aliqua tristitia est bona ex suppositione: sicut verecundia alicuius turpis commissi. Atque potest habere boni honesti rationem tristitia: est enim bonum secundùm cognitionem, & recusationem mali, nam attestantur hæc duo in dolore corporali bonitatem naturæ, ex qua prouenit, quòd sensus sentit, & natura refugit læsiuum, quod causat dolorem. Sed & in interiori tristitia, cognitio mali est per rectum iudicium rationis, & recusatio mali per voluntatem bene dispositam detestantem malum: ex his autem duobus procedit bonum honestum. Tristitia ergo boni honesti rationem habere potest. Et cùm ex malo præsenti duplex motus appetitiuus insurgat: vnus quo appetitus contrariatur malo præsenti, & ex hac parte tristitia non habet vtilitatem: quia quod præsens est non potest non esse præsens. Alius motus consurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans: & quantùm ad hoc, si est de aliquo, quod fugiendum sit, tristitia habet vtilitatem. Fugiendum autem est aliquid propter se ipsum ex contrarietate, quam habet ad bonum, vt est peccatum: alio modo fugiendum est aliquid, quia est occasio mali. Vtroque modo tristitia habet rationem vtilis in omni fugiendo: nam sicut delectatio de bono facit, vt bonum auidiùs quæratur, ita tristitia de malo facit, vt malũ vehementiùs fugiatur. Tristitia tamen, seu dolor non potest esse summum hominis malum: quia aut tristitia, & dolor esset de hoc, quod est verè malum, aut de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum. Sed dolor seu tristitia, quæ est de verè malo, nõ potest esse summum malum: quia inuenitur aliquid potius eo, quod est non iudicare malum illud, quod est malum maius, id est peccatum, & ipsum non refugere. Nec tristitia, vel dolor de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum, potest esse summum malum: quia peius esset omnino alienari à vero bono. Quare impossibile est, quòd aliqua tristitia, vel dolor sit summum hominis malum. Nec eadem ratio est delectationis, & tristitiæ: quia aliqua hominis delectatio potest esse summum hominis bonum, cùm in ea nullum sit malum, eo modo, quo suprà dictum est: tristitia autem non potest esse summum hominis malum, q.39.

Tristitia potest habere rationem honesti.

Tristitia potest esse bonum vtile.

Dolor seu tristitia, potest esse summum hominis malum.

De Passionibus Irascibilis, & primò de Spe, & Desperatione.

Cap. 40.

Spes differt à desiderio.

SPes differt à desiderio: nam species passionis ex obiectis considerantur. Quatuor autem conditiones spei attenduntur. Prima, spes est de bono, & sic differt à timore, qui est de malo. Secunda, spes est de futuro: vnde differt à gaudio, quod est de præsenti bono. Tertia requiritur, quòd sit spes de aliquo arduo cum difficultate adipiscendi: non enim quis sperat aliquod minimum, quod in sua sit potestate, & sic differt à desiderio, quod est de bono futuro absolutè, & ad concupiscibilem pertinet, spes verò ad irascibilẽ. Quarta, quòd illud arduum sit possibile adipisci, quia non sperat aliquis id, quod adipisci non potest: & sic differt à desperatione, & præsupponit desiderium, sicut omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones cõcupiscibilis. Et pertinet spes ad appetitiuam virtutem, importat enim extensionem quandam appetitus in bonum: motus autem ad res pertinet propriè ad appetitum. Virtutis verò cognitiuæ actio perficitur, secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente, & non secundùm motum cognoscentis ad res. Sed quia intellectus mouet appetitum repræsentando ei suum obiectum secundùm diuersas rationes obiecti apprehensi, ideo in appetitu subsequuntur diuersi motus: alius videlicet ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali, & sic alius ex apprehensione præsentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibilis, & impossibilis: & secundùm hoc spes est motus virtutis appetitiuæ consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci. Et quia interiores passiones animalium deprehendi possunt ex exterioribus motibus, hinc patet spem esse in brutis: si enim canis videt leporem nimis distantem, aut accipiter auem, non mouetur, quasi non sperans adipisci posse: si verò est de propinquo, mouetur, vt capiat. Appetitus enim sensitiuus brutorum, & naturalis rerum insensiblium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus separati, qui naturam instituit: vnde quodam naturali instinctu agunt, sicut & appetitus intellectiuus, & per hunc modum in brutis est spes, & desperatio. Et in mutationibus duplex est contrarietas, vna secundùm accessum ad contrarios terminos, quæ sola

Spes pertinet ad virtutem appetitiuam.

Spes est in brutis.

Desperatio contrariatur spei.

sola inuenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, & odium insimul contrariantur: alia est per accessum, & recessum, respectu eiusdem termini. Et hæc contrarietas in passionibus irascibilis inuenitur. Sic desperatio spei est contraria, sicut recessus accessui: obiectum enim spei est bonum arduum, quod rationem attrahendi habet, inquantùm consideratur cum possibilitate adipiscendi, prout autem cum impossibilitate obtinendi consideratur, est desperatio, quæ repulsiui rationem habet. Et experientia etiam est causa spei: nam potest esse aliquid causa eius, vel quia aliquid homini facit possibile, vel saltē facit eum existimare aliquid ei esse possibile. Primo modo causa spei sunt diuitiæ, fortitudo, & omnia, quæ augent hominis potestatem: & hoc modo experientia causat spem, quia facultatem facit aliquid de facili faciendi. Alio etiam modo causatur spes, inquantùm facit homini existimationem, quod aliquid sit sibi possibile: & sic doctrina, persuasio, & experientia, facit, inquantum per experientiam fit existimatio, quòd aliquid sit possibile, quod prius reputabatur impossibile. & hoc modo diuersa experientia potest causare defectum spei. Quare duobus modis causat spem experientia, & vno modo defectum spei: vnde magis dicere possumus eam esse causam spei. Et iuuentus est causa spei, cum bonum futurum arduum & possibile sit spei obiectum: nam iuuenes multum habent de futuro, & parum de præterito, spes enim de futuro est, & memoria de præterito. Ideo multum viuunt in spe, & propter caliditatem naturæ habent multos spiritus: vnde in eis cor ampliatur, & sic in ardua tendunt, quare animosi sunt, & bonæ spei. Et quia non passi sunt repulsam, nec experti sunt impedimenta in suis conatibus, ideo de facili reputant aliquid sibi possibile. Ebriosi verò propter caliditatem, & multiplicationem spirituum propter vinum, & propter inconsiderationem periculorum, & defectuum, sunt magnæ spei: ex hac eadem ratione omnes stulti, & ratione non vtentes omnia tentant, & sunt bonæ spei. Est etiam spes causa amoris, inquantum respicit illum, per quem nobis fit aliquid possibile: cùm enim speramus per aliquem nobis prouenire posse bonum, in ipsum mouemur, sicut in nostrum bonum, & amare incipimus, & ex eo, quod amamus, per accidens ex amore causatur spes: quia credimus ab eo retroamari.

Experientia est causa spei.

Iuuenes & ebrij sunt magnæ spei.

Spes est causa amoris.

ex parte boni delectantis, quod nobis coniungitur:fit enim delectabilis transmutatio.Sed si actio excederet debitã mensuram delectabile transiret, & sequeretur labor. Patet etiam ex parte cognitionis: quia desiderat homo cognoscere aliquid totum,& perfectum,quod cùm totum simul apprehendi non potest,delectat in his transmutatio vt vnum transeat, & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Et delectatio causatur ex præsentia boni conuenientis, prout sentitur, vel alio modo percipitur: fitque nobis aliquid præsens,vel secundùm cognitionem prout cognitum est in cognoscente secundùm suam similitudinem, vel secundùm rem, prout vnum alteri realiter coniungitur actu,vel potentia.Cúmque maior sit coniunctio secundùm rem,quam coniunctio cognitionis, quæ est secundùm similitudinem, & maior sit coniunctio rei in actu,quã in potentia,ideo maxima est delectatio,quæ fit per sensum,qui requirit præsentiam rei sensibilis.Secundùm gradum tenet delectatio spei: in qua est coniunctio non solùm secundùm apprehensionem,sed etiam secundùm possibilitatem adipiscendi bonum,quod delectat.Tertium gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam coniunctionem apprehensionis. Et tristitia per accidens potest esse causa delectationis, inquantùm memoratur homo se euasisse ab aliquibus tristibus,& dolorosis: & sic ei accrescit gaudij materia. Et secundùm quod est in actu, causat delectationem,inquantùm facit memoriam rei dilectæ, de cuius absentia aliquis tristatur:& tamen de sola eius apprehẽsione delectatur. Atque alterius operatio tripliciter potest esse nobis causa delectationis.Primò,cùm per alicuius operationem aliquod bonum consequimur. Secundò, cùm per aliorum operationem causatur in nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprij boni vnde homines delectantur in hoc,quòd laudantur, & honorantur ab aliis, maximè à sapientibus. Tertiò, prout aliorum bonæ operationes æstimantur,vt propriæ propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi sibi eundem. Benefacereque etiam aliis est causa delectationis, inquantum alterius bonum propter vnionem amoris,sicut proprium,reputamus:& aliis benefaciendo speramus à Deo, vel ab hominibus bonum nobis ipsis consequi. Spes autem est causa delectationis: fitque in nobis benefaciẽdo imaginatio quædam abundantis boni in nobis existentis, ex quo aliis commu

Spes & memoria sunt causa delectationis.

Tristitia potest esse causa delectationis.

Actiones aliorum possunt esse causa delectationis.

Bene facere delectat.

communicare possumus, ex qua delectamur: & ideo liberales delectabiliter alijs tribuunt, maximè amicis, cùm amor sit causa delectationis. Similitudo etiam per se hoc operatur: quoniam quædam vnitas est, inquantùm simpliciter vnū est delectabile, sicut & animabile. Et si id, quod simile est, bonum proprium non corrumpit, sed auget, est simpliciter delectabile: si verò corrumpit, per accidens efficitur contristans, non inquantùm est simile, & vnum, sed proprij boni corruptiuum. Vno modo per excessum, vt in superabundantibus cibis euenit, qui fastidiunt. Alio modo per directam contrarietatem ad ipsum bonum proprium, prout vnus figulus alium odit, non vt figulus est, sed inquantùm per alium amittit propriam excellētiam, siue proprium lucrum. Et admiratio etiam causat delectationem, prout habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius, quod scire desiderat: propter hoc enim admirabilia sunt delectabilia, inquantùm sunt rara, & habet aliquis desiderium addiscendi causam, cùm videat effectum & ipsam ignoret. Non ergo ex ignorantia habet delectationem, sed inquantùm admirans aliquid nouū addiscit. Gaudet enim anima in collatione vnius ad alterum: quia hic est proprius actus, & connaturalis rationis. q. 32.

Similitudo est causa delectationis.

Admiratio causat delectationem.

De Effectibus Delectationis. Cap. 33.

Dilatatio motum ad latitudinem significat: quæ cùm dimēsio magnitudinis corporalis sit, metaphoricè sumitur in affectibus animæ. Et ex parte virtutis apprehēsiuæ, apprehēdit homo ex coniunctione boni cōuenietis perfectionem quandam se esse adeptum, quæ spiritualis magnitudo est: & secundum hoc animus dicitur magnificari, seu dilatari per delectationem. Ex parte etiam virtutis appetitiuæ, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit præbens se ei ad interius ipsam capiendam: vnde hominis affectus per delectationem dilatatur. Quæ delectatio si est perfecta, tunc omnimodam habet quietem, & nullum habet motum, seu desiderium tendens in non habitum: sed quia contingit rem perfectè non haberi: quia res habita non est tota simul, quando recipitur successiuè, vt sunt ferè omnes delectationes cor

Delectatio dilatat.

Delectatio causat sitim & desideriū.

porales, ideò sitium, & desiderium excitant. Delectationes verò spirituales contrarium pariunt effectum:quia corporales per excrescentiam naturalis habitudinis efficiuntur fastidiosæ, vt patet in delectatione ciborum. Sed spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, imo perficiunt naturam.vnde cùm peruenitur ad cōsummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi per accidens operationi contemplatiuæ adiungantur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassentur. Quare Eccl. dicitur, Qui bibit me, adhuc sitiet. Si vero consideratur delectatio, prout est in memoria, & non in actu: sic causat sitim, & desiderium, quando homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile id, quod præteriit. Si autem immutatus sit ab ea dispositione, memoria non causat delectationem, sed fastidium: sicut ei qui plenus est cibis, memoria cibi generat fastidium. Et propriè delectationes adaugent operationes: delectatur enim aliquis in contemplando, & ratiocinando de actu rationis, & sic attentius operatur, vnde adiuuatur operatio. Sed corporales delectationes impediunt vsum rationis: quia cùm fortiter eis inhæret intentio, delectatur circa alias res, vel ab eis reuocatur. Impediunt etiam ratione contrarietatis, cùm delectationes maximè superexcedentes ordinem rationis, corrumpant existimationem speculatiuam: cui delectatio non contrariatur. Impediunt etiam inquantùm ad delectationes corporales sequitur quædam transmutatio corporalis maior, quàm in aliis passionibus, quia vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem, quàm ad absentem, & tales corporales perturbationes impediunt vsum rationis, vt patet in vinolentis, qui eum ligatum habent. Et delectatio perficit operationem per modum finis secundùm quod omne bonum completiue superueniens, potest dici finis: super istud.n.bonum, quod est operatio: superuenit aliud bonum, quod est delectatio, importans quietationem appetitus in bono præsupposito. Perficit etiam indirectè, vt agens: quia delectatus in sua actione vehementiùs attendit ad ipsam, & sic diligentiùs eam operatur.

Delectatio perficit opus.

q. 33.

De Bonitate, & Malitia Delectationum. Cap. 34.

RESpicientes aliqui ad ſolas delectationes corporales, quæ ſunt magis manifeſtæ, nec diſtinguentes inter ſenſum, & intellectum, omnes malas eſſe poſuerunt: quorum æſtimationem patet non eſſe conuenientem, cùm nullus viuere poſſit ſine aliqua corporali delectatione, ac ſenſibili. Vnde dicendum eſt, cùm delectatio ſit quies virtutis appetitiuæ in aliquo bono amato, & conſequens aliquem operationem, aliquas delectationes eſſe bonas, ſecundùm quod rationi, & legi Dei concordant, & aliquas eſſe malas, ſecundùm quod à ſupradictis diſcordant: ſicut in rebus naturalibus id naturale dicitur, quod conuenit naturæ: innaturale, quod naturæ diſconuenit. Patet etiam ex parte operationum, quarum quædam ſunt bonæ, quædam malæ: ſed operationibus ſunt coniunctæ delectationes, ideo bonarum actionum delectationes bonæ ſunt, & malarum malæ. Sed non eſt dicendum omnes delectationes eſſe malas, vt poſuerunt Epicurei Stoicis omnino aduerſantibus: quia non diſtinguebãt inter id, quod eſt bonum ſimpliciter, & id, quod eſt bonum, quò ad hunc hominem. Contingit enim alicui ſecundùm diſpoſitionem, in qua nunc inuenitur, aliquid ei eſſe conueniens, quod tamen non eſt ei naturale: ſicut bonum eſt leproſo quandoque comedere aliqua venenoſa, quæ non ſunt conuenientia ſimpliciter complexioni humanæ. Contingit autem, vt id, quod non eſt conueniens exiſtimetur, vt conueniens. Et quia delectatio eſt quies appetitus in bono, ſi illud eſt bonum ſimpliciter, in quo quieſcit appetitus, tunc delectatio erit ſimpliciter bona: ſi autem non ſit bonum ſimpliciter, ſed quò ad hunc tantum: nec delectatio tunc eſt ſimpliciter, ſed huic ſolùm bona ſecundùm quid, vel apparens bona. Et quamuis Plato non poſuerit omnes delectationes eſſe malas, vt Stoici, nec omnes bonas, vt Epicurei, ſed aliquas bonas, & aliquas malas, ita tamen, quòd nulli inſit ſummum vel optimum bonum. Hoc tamen in duobus deficere patet: quia exiſtimabat delectationem non habere rationem vltimæ perfectionis, cùm videret eas in quodam motu conſiſtere, motus enim & generatio ſunt actus imperfecti, quod eſt manifeſtè falſum in delectationibus intellectualibus: cùm aliquis delectetur non ſolùm in generatione ſcientiæ,

Aliqua delectatio bona, & aliqua mala.

An omnis delectatio ſit mala.

Aliqua delectatio homini optimum dici poteſt.

quando

quando addicit. sed etiam in contemplando secundùm scientiam iam acquisitam. Deficit alio modo, quia dicebat ipsum bonum summum qua si abstractum & participatum optimum, sicut est ipse Deus. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis, quod in vnaquaque re est vltimus finis, qui est & ipsa res, & vsus rei: sicut finis auari est pecunia, & possessio pecuniæ. Ita etiam vltimus finis hominis, est Deus, est etiam & fruitio eius: & per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana. Nam secundum delectationem voluntatis iudicatur homo bonus vel malus, quia bona, vel mala voluntas ex fine cognoscitur. Finis autem is est, in quo voluntas quiescit, vnde bonus est, qui gaudet in operibus virtutum, & malus, qui in operibus malis: sed delectationes appetitus sensitiui non sunt regula, & mensura bonitatis, vel malitiæ moralis, nam cibi communiter delectabiles sunt, secundum appetitum sensitiuum bonis, & malis. Boni verò delectantur secundum conuenientiã rationis, quam non curant mali. q. 34.

An delectatio sit mensura vel regula boni et mali moralis.

De Dolore, seu Tristitia secundùm se. Cap. 35.

Dolor est passio animæ.

Dolor, sicut & delectatio, est in appetitu intellectiuo, siue sensitiuo: cum in eodem subiecto sensum, vel aliquam apprehensionem supponant. Hæc enim duo requiruntur ad dolorem: coniunctio alicuius mali, quod malũ est, quia priuat aliquod bonum, & ipsius coniunctionis perceptio. Quod autem coniungitur, si non habet rationem boni, vel mali respectu eius, cui coniungitur, non causat delectationem, vel dolorem: vnde bonum, & malum inquantum talia, sunt obiecta appetitus, & ipsum mouent. Motus autem appetitus sensitiui, maximè qui in defectu sonat, passio propriè dicitur: vnde motus doloris semper est in anima. Dicitur autem esse in corpore, quia eius causa est in corpore, cùm aliquid corpori nociuum patimur. Atque dolor in plus se habet, quàm tristitia, quæ ex interiori apprehensione causatur, sicut gaudium in delectationibus: dolor autem ex duplici apprehensione exterioris sensus, vel apprehensione intellectus, seu imaginationis causari potest, sicut & delectatio,

Tristitia est species doloris.

tio, quamuis hoc nomine Doloris in corporalibus magis vtamur, cùm magis ſint nobis noti, quàm ſpirituales dolores. Sed ſenſus exterioris apprehenſio eſt ſolùm præſentium: cognitiua verò interior, præſentium, præteritorum, & futurorum. Et cùm præſens bonum, & præſens malum ſint obiecta delectationis & doloris, ſeu triſtitiæ contraria, ſequitur quòd dolor, & delectatio ſint etiam contraria: quamuis per accidens vnum contrariorum poſſit eſſe cauſa alterius. Vnde ex magno deſiderio non recuſat aliquis ferre triſtitias, vt ad delectationem perueniat: ſic luctus, ieiunia, & ſimilia ad gloriam perducunt. Sed triſtitia, & delectatio, quæ ſunt de eodem, habent oppoſitionem ad inuicem ſecundùm ſpeciem: triſtitia verò, & delectatio de diuerſis, ſi quidem illa diuerſa, non ſint diuerſa oppoſita. Sicut triſtari de morte amici, & delectari in contemplatione, non habent oppoſitionem ſecundùm rationem ſpeciei ad inuicem, ſed diſparata dicuntur: atque hæc non ſolùm non ſunt oppoſita ſecundùm ſpeciem, ſed quandoque habent conuenientiam, & affinitatem: ſicut gaudere de bono, & triſtari de malo. Contemplatio autem ſi capiatur pro cauſa delectationis, poteſt habere triſtitiam contrariam: tunc enim delectatio non eſt de ipſa contemplatione, ſed de re contemplata. Contingit namque contemplari aliquid nociuum contriſtans, ſicut & aliquid conueniens, & delectans. Si vero accipitur delectatio contemplationis, quia contemplatio eſt eius obiectum, vt cùm aliquis delectatur de hoc ipſo, quod contemplatur, tunc enim non opponitur aliqua triſtitia per ſe loquendo, ſed nec aliquam triſtitiam habet annexam, cùm ſecundùm ſe ipſam ſit delectabilis, & perfecta operatio. Per accidens autem admiſcetur triſtitia, vno modo ex parte organi partis ſenſitiuæ, alio modo ex impedimento apprehenſionis. Fortiórque eſt appetitus delectationis, quàm fuga triſtitiæ: quia cauſa delectationis eſt bonum conueniens, cauſa verò doloris, vel triſtitiæ, eſt aliquod malum repugnans, quod malum non poteſt eſſe totaliter abſque omni conuenientia repugnans: bonum verò contingit eſſe abſque omni diſſonantia. Vnde delectatio poteſt eſſe integra, & perfecta, triſtitia autem eſt ſemper ſecundùm partem. Quare naturaliter maior eſt appetitus delectationis, quàm fuga triſtitiæ. Patet etiam, quia obiectum delectationis

Non omni triſtitia contrariatur omni delectationi.

Delectationi contemplationis non eſt aliqua triſtitia contraria.

Fortior eſt appetitus delectationis quàm fuga triſtitiæ.

nis per seipsum appetitur, malum autem vitatur: quia priuatio boni est. Sed id, quod per se est, potiùs est eo, quod est per accidens: ideo vehementiùs tendit appetitus in delectationē, quàm fugiat tristitiam: per accidens autem contigit aliquem magis fugere tristitiam, quàm delectationem appetere: ex parte quidem apprehensionis, cùm ex indigentia amati procedat tristitia: nam ex amissione illa magis sentitur amor. Ex parte etiam causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quàm sit illud bonum, in quo delectamur, sicut magis amatur consistentia corporis, quàm delectatio cibi: vnde propter vitæ conseruationem à cibis abstinemus. Ex parte etiam effectus, inquantùm tristitia impedit, non vnam delectationem tantùm sed omnes. Atque maior est dolor interior, quàm exterior: quia licet in hoc conueniant, quòd vterque est motus virtutis appetitiuæ, differunt tamen quantùm ad causam, quæ est bonum coniunctum, vel malum, & etiam secundùm apprehensionem. Nam causa doloris exterioris est malum coniunctum, quod repugnat corpori, & sequitur apprehensionem sensus, maxime tactus: causa verò doloris interioris est malum coniunctum appetitui, & sequitur apprehensionem exteriorem imaginationis, vel rationis. Si ergo comparentur causæ, illa, quæ pertinet ad dolorem interiorem, per se est, quia ipsi appetitui repugnat: alia, scilicet exterioris, quia corpori repugnat, per aliud est. Semper autem id, quod est per se, prius est eo, quod est per aliud: vnde ex hac parte interior dolor præeminet exteriori. Patet etiam ex apprehensione rationis, & imaginationis, quæ altior est apprehensione tactus: cuius signum est, quòd aliquis voluntariè suscipit exteriores dolores, vt vitet interiorem: qui exterior quodammodo fit delectabilis, & iucundus propter interius gaudium, vt fuit in Martyribus. Quandoque tamen exterior dolor est cum interiori, & tūc dolor augetur: vnde quicquid est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui, & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione, sed non econuersò. Quare dicitur Eccle. 25. Omnis plaga tristitia cordis est. Et quatuor sunt species tristitiæ, videlicet misericordia, quæ est tristitia de malo alieno, inquantùm existimatur: vt proprium, Alia est inuidia, quæ est tristitia de bono alieno, inquantùm aliquis

Dolor interior maior est exteriori.

Quatuor species tristitiæ.

aliquis bonum alteriu[redacted] sibi nociuum. Sed quando animus ita deprimit[redacted]n videatur esse refugium, anxietas, seu augustia v[redacted]uæ aggrauatio, si intantum procedat, vt etiam exteriora membra ab opere immobilitet, dicitur acidia, quasi vocem amputans; est enim vox inter omnes exteriores motus magis exprimens conceptus, & affectus non solùm hominum, sed etiàm aliorum animalium, q.35.

De causis tristitiæ, seu Doloris. Cap.36.

Malum coniunctũ est magis causa doloris, quàm bonum amissum.

Doloris magis est causa malum coniunctum, quàm bonum amissum: nam in operibus animę ita se habet motus appetitus animalis, sicut in rebus naturalibus motus naturalis. Si ergo in motibus naturalibus accipimus accessum, & recessum, accessus per se recipit id, quod est cõueniens naturæ: recessus verò per se id, quod est contrariũ naturæ: sicut graue per se recedit à loco superiori, & naturaliter accedit ad locũ inferiorẽ. Sed si capiamus causam vtriusque motus, videlicet grauitatem, per prius grauitas inclinat ad locum deorsum, quàm retrahat à loco sursum, à quo recedit, vt tendat deorsum. Sic in motibus appetitiuis: cùm tristitia se habeat per modum fugæ, & recessus, delectatio verò per modum accessus, & prosecutionis. Sicut ergo delectatio per prius respicit bonum adeptum, vt proprium obiectum, ita tristitia, quæ se habet per modum fugæ, magis respicit malum coniunctum, quàm bonum amissum: eo nanque modo, quo obiectum est causa passionis, eo magis est propriè causa doloris. Et concupiscentia, si consideratur secundùm propriam rationem, est causa tristitiæ, inquantùm de retardatione, vel ablatione boni concupiti tristamur: quamuis causa vniuersalis doloris esse non possit, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus delectamur, quàm futurorum bonorum, quæ concupiscimus. Potest tamen esse delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi, quod concupiscitur. Aug. tamen aliquando ponit concupiscentiam pro amore: & sic vniuersalem causam eam dicit. Sed appetitus vnitatis, sicut concupiscentia, vel cupiditas, ponitur causa doloris: nam bonum vniuscuiusque rei in quadam vnitate consistit, prout vnaquæque res habet illa in se vnita, ex

Concupiscentia potest esse causa doloris.

An appetitus vnitatis sit causa doloris.

ex quibus perfectio eius [redacted] Vnde Catholici posuerunt vnum esse principi[redacted] bonum. Quare naturaliter vnumquodque appet[redacted]atem, sicut bonitatem: & propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor, vel appetitus vnitatis. Atque potestatem maiorem ponit August. causam doloris: quia per ipsam compellitur aliquis ad faciendum ea, quæ propriè voluntati repugnant. Quod autem aduenit contra inclinationem alicuius, non est nisi per rationem alicuius fortioris: ergo maior potestas est causa doloris. Sed si fortior potestas tantùm inualescat, quòd contrariam inclinationem mutet in propriam, iam non erit aliqua repugnantia: vt si fortius agens corrumperet corpus graue, tunc ferri sursùm non esset violentum, sed connaturale. Sic igitur si maior tantùm inualescat, quòd auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitiui, nôn sequitur dolor: sed tunc solum, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. 36.

Potestas maior est causa doloris.

De Effectibus Doloris, seu Tristitiæ. Cap. 27.

Magnus dolor aufert facultatem addiscendi.

Quia potentiæ animæ in vna ipsius essentia radicantur, ideo necesse est, quãdo eius intentio vehementer trahitur ad operationẽ vnius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius: vnde si quid ad se trahat totam animæ intentionem, vel magnam eius partem, non compatitur secum aliud, quod magnam intentionem requirat. Et ideo si dolor erit intensus, impedietur homo à discendo. Dolor autem per accidens, & tristitia, si erit moderata, ita vt cordis dissolutionem, & euagationem non patiatur, poterit conferre ad doctrinam capescendam. Et quia motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis, ideo effectus passionum animæ aliquando metaphoricè nominantur secundum similitudinem corporum sensibilium, sic feruor attribuitur amori, dilatatio delectationi, & aggrauatio tristitiæ: quia aggrauatur homo ex aliquo pondere, per quod impeditur à proprio motu. Contingit enim tristitia ex aliquo malo præsenti, quod cùm repugnet motui voluntatis: aggrauat animum, inquantùm impedit ipsum, ne fruatur eo, quod vult. Sed si non sit tanta vis mali cõtristantis, vt auferat spem euadendi,

Aggrauatio animi est effect⁹ tristitiæ.

euadendi, quamuis aggra[illegible]mus, quantùm ad hoc, quòd in præsenti non potia[illegible]uod vult, remanet tamen motus ad repellendum nociu[illegible]contristans: si verò tantùm crescat, vt spes euasionis excludatur, tunc simpliciter impeditur interior motus animi angustiati, & quandoque etiam exterior corporis motus, vt stupidus in seipso remaneat homo. Et operationẽ tristitia debilitat: nunquam enim ita bene aliquid operamur cum tristitia, sicut cum delectatione, quia voluntas est causa operationis. Sed si comparatur operatio ad tristitiam, sicut ad principium, & causam, sic augetur operatio ex tristitia: quia quantò aliquis magis tristatur de aliqua re, tantò magis conatur ad expellendam tristitiam, quæ impedit, si remanet spes, alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causatur. Atq; magis nocet corpori tristitia, quàm aliæ passiones: quia illæ, quæ important motum appetitus, cum fuga, seu retractione quadam, repugnãt vitali motioni non solùm secundùm quantitatem, sed etiam secundùm speciem motus: sicut timor, & desperatio, & super omnes tristitia: quæ aggrauat animũ ex malo præsenti, quod est fortius, quàm futurum. Sed passiones, quæ important motum appetitus ad prosequẽdum aliquid, non repugnant vitali motioni secundùm speciem: sed solùm possunt repugnare secundùm quantitatem: vnde desiderium, amor, gaudium, & similia, secundùm spem iuuant naturã corporis, quamuis solùm propter excessum possint nocere. Quare magis nocet tristitia, quàm aliæ passiones: vnde Eccl.38. à tristitia festinat mors, & spiritus tristis desiccat ossa. q.37.

An tristitia debilitet operationem

Tristitia magis nocet corpori, quàm aliæ passiones.

De Remedijs Tristitiæ, seu Doloris. *Cap.38.*

QVælibet delectatio remedium affert ad mitigandã tristitiam, seu dolorem: quia quies est appetitus in bono cõuenienti. Sic enim se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitiuis, vt quies corporis remedium affert cõtra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali prouenientem: nec obstat, quòd non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundùm speciem, cùm contrarietur secundum genus. Ideo ex parte dispositionis subiecti, quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest,

Quælibet delectatio mitigat dolorem.

Fletus mitigat dolorem. test. Et per gemitus, & lachrymas mitigatur dolor: quia omne nociuum interius clausum magis affligit, cùm intentio animæ circa ipsum multiplicetur. Sed quando ad exteriora diffunditur quodammodò disgregatur, & minuitur interior dolor. Est & alia ratio: quia operatio conueniens homini secundùm dispositionem, in qua inuenitur, delectabilis est: fletus autem, & gemitus sunt operationes conuenientes *Compassio amicorum mitigat dolorẽ.* dolentibus. Sic etiam per compassionem amicorum mitigatur dolor: quia, vt dictum est, tristitia aggrauat, vnde rationem oneris habet, à quo subleuari aliquis quærit. Cùm ergo contristatos amicos videt de sua tristitia, fit imaginatio quædam, vt alij cum ipso ferant onus, quasi conantes illum ab onere subleuare: sicut in portandis oneribus corporalibus contingit. Est & alia ratio: quia per hoc: quòd amici condolent, percipit quis se ab eis amari, quod est delecta-*Contemplatio mitigat dolorem.* bile. Et veritatis contemplatio dolorem mitigat: quia in ipsa maxima consistit delectatio, præcipuè in sapientiæ amatoribus. Vnde in contemplatione futuræ beatitudinis maximè gaudemus in tribulationibus. Quare Tiburtius martyr, cùm nudis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, *Somnum & balnea dolorem mitigant.* Videtur mihi, quòd super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi. Sic somnum, & balnea dolorem mitigant: quia ea, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant: quæ secundùm suam speciem vitali corporis motioni contrariatur. Per ista igitur remedia natura reducitur ad debitum statum: & sic ex his causatur delectatio. q. 38.

De Bonitate, & Malitia Tristitiæ, seu doloris. Cap. 39.

An omnis tristitia sit mala. BOnum, & malum dupliciter sumitur: videlicet secundum se, & simpliciter, vel ex suppositione. Primo modo, tristitia semper est mala: anxiari enim appetitum hominis de malo præsenti, mali rationem habet, quia impeditur quies appetitus in bono. Supposito autem aliquo contristabili, vel doloroso ad bonitatem pertinet, quòd aliquis de malo præsenti tristetur, vel doleat: nam si non tristaretur, procederet, vel quòd non sentiret, vel non reputaret illud malum sibi repugnans,

pugnans, quorum vtrumque est manifestè malum. Quare suppositа præsentia mali, ad bonitatem pertinet, quòd sequatur tristitia, vel dolor. Vnde aliqua tristitia est bona ex suppositione: sicut verecundia alicuius turpis commissi. Atque potest habere boni honesti rationem tristitia: est enim bonum secundùm cognitionem, & recusationem mali, nam attestantur hæc duo in dolore corporali bonitatem naturæ, ex qua prouenit, quòd sensus sentit, & natura refugit læsiuum, quod causat dolorem. Sed & in interiori tristitia, cognitio mali est per rectum iudicium rationis, & recusatio mali per voluntatem bene dispositam detestantem malum: ex his autem duobus procedit bonum honestum. Tristitia ergo boni honesti rationem habere potest. Et cùm ex malo præsenti duplex motus appetitiuus insurgat: vnus quo appetitus contrariatur malo præsenti, & ex hac parte tristitia non habet vtilitatem: quia quod præsens est non potest non esse præsens. Alius motus consurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans: & quantùm ad hoc, si est de aliquo, quod fugiendum sit, tristitia habet vtilitatem. Fugiendum autem est aliquid propter se ipsum ex contrarietate, quam habet ad bonum, vt est peccatum: alio modo fugiendum est aliquid, quia est occasio mali. Vtroque modo tristitia habet rationem vtilis in omni fugiendo: nam sicut delectatio de bono facit, vt bonum auidiùs quæratur, ita tristitia de malo facit, vt malũ vehementiùs fugiatur. Tristitia tamen, seu dolor non potest esse summum hominis malum: quia aut tristitia, & dolor esset de hoc, quod est verè malum, aut de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum. Sed dolor seu tristitia, quæ est de verè malo, nõ potest esse summum malum: quia inuenitur aliquid potius eo, quod est non iudicare malum illud, quod est malum maius, id est peccatum, & ipsum non refugere. Nec tristitia, vel dolor de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum, potest esse summum malum: quia peius esset omnino alienari à vero bono. Quare impossibile est, quòd aliqua tristitia, vel dolor sit summum hominis malum. Nec eadem ratio est delectationis, & tristitiæ: quia aliqua hominis delectatio potest esse summum hominis bonum, cùm in ea nullum sit malum, eo modo, quo suprà dictum est: tristitia autem non potest esse summum hominis malum, q. 39.

Tristitia potest habere rationem honesti.

Tristitia potest esse bonum vtile.

Dolor seu tristitia, potest esse summum hominis malum.

De Passionibus Irascibilis, & primò de Spe, & Desperatione.

Cap. 40.

Spes differt à desiderio. SPes differt à desiderio: nam species passionis ex obiectis considerantur. Quatuor autem conditiones spei attenduntur. Prima, spes est de bono, & sic differt à timore, qui est de malo. Secunda, spes est de futuro: vnde differt à gaudio, quod est de præsenti bono. Tertia requiritur, quòd sit spes de aliquo arduo cum difficultate adipiscendi: non enim quis sperat aliquod minimum, quod in sua sit potestate, & sic differt à desiderio, quod est de bono futuro absolutè, & ad concupiscibilem pertinet, spes verò ad irascibilẽ. Quarta, quòd illud arduum sit possibile adipisci, quia non sperat aliquis id, quod adipisci non potest: & sic differt à desperatione, & præsupponit desiderium, sicut omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones cõcupiscibilis. Et pertinet spes ad appetitiuam virtutem, importat enim extensionem quandam appetitus in bonum: motus autem ad res pertinet propriè ad appetitum. *Spes pertinet ad virtutem appetitiuam.* Virtutis verò cognitiuæ actio perficitur, secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente, & non secundùm motum cognoscentis ad res. Sed quia intellectus mouet appetitum repræsentando ei suum obiectum secundùm diuersas rationes obiecti apprehensi, ideo in appetitu subsequuntur diuersi motus: alius videlicet ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali, & sic alius ex apprehensione præsentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibilis, & impossibilis: & secundùm hoc spes est motus virtutis appetitiuæ consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci. *Spes est in brutis.* Et quia interiores passiones animalium deprehendi possunt ex exterioribus motibus, hinc patet spem esse in brutis: si enim canis videt leporem nimis distantem, aut accipiter auem, non mouetur, quasi non sperans adipisci posse: si verò est de propinquo, mouetur, vt capiat. Appetitus enim sensitiuus brutorum, & naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus separati, qui naturam instituit: vnde quodam naturali instinctu agunt, sicut & appetitus intellectiuus, & per hunc modum in brutis est spes, & desperatio. *Desperatio contrariatur spei.* Et in mutationibus duplex est contrarietas, vna secundùm accessum ad contrarios terminos, quæ sola

sola inuenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, & odium insimul contrariantur: alia est per accessum, & recessum, respectu eiusdem termini. Et hæc contrarietas in passionibus irascibilis inuenitur. Sic desperatio spei est contraria, sicut recessus accessui: obiectum enim spei est bonum arduum, quod rationem attrahendi habet, inquantùm consideratur cum possibilitate adipiscendi, prout autem cum impossibilitate obtinendi consideratur, est desperatio, quæ repulsiui rationem habet. Et experientia etiam est causa spei: nam potest esse aliquid causa eius, vel quia aliquid homini facit possibile, vel saltẽ facit eum existimare aliquid ei esse possibile. Primo modo causa spei sunt diuitiæ, fortitudo, & omnia, quæ augent hominis potestatem: & hoc modo experientia causat spem, quia facultatem facit aliquid de facili faciendi. Alio etiam modo causatur spes, inquantùm facit homini existimationem, quod aliquid sit sibi possibile: & sic doctrina, persuasio, & experientia, facit, inquantum per experientiam fit existimatio, quòd aliquid sit possibile, quod prius reputabatur impossibile: & hoc modo diuersa experientia potest causare defectum spei. Quare duobus modis causat spem experientia, & vno modo defectum spei: vnde magis dicere possumus eam esse causam spei. Et iuuentus est causa spei, cum bonum futurum arduum & possibile sit spei obiectum: nam iuuenes multum habent de futuro, & parum de præterito, spes enim de futuro est, & memoria de præterito. Ideo multum viuunt in spe, & propter caliditatem naturæ habent multos spiritus: vnde in eis cor ampliatur, & sic in ardua tendunt, quare animosi sunt, & bonæ spei. Et quia non passi sunt repulsam, nec experti sunt impedimenta in suis conatibus, ideo de facili reputant aliquid sibi possibile. Ebriosi verò propter caliditatem, & multiplicationem spirituum propter vinum, & propter inconsiderationem periculorum, & defectuum, sunt magnæ spei: ex hac eadem ratione omnes stulti, & ratione non vtentes omnia tentant, & sunt bonæ spei. Est etiam spes causa amoris, inquantum respicit illum, per quem nobis fit aliquid possibile: cùm enim speramus per aliquem nobis prouenire posse bonum, in ipsum mouemur, sicut in nostrum bonum, & amare incipimus, & ex eo, quod amamus, per accidens ex amore causatur spes: quia credimus ab eo retroamari.

Experientia est causa spei.

Iuuenes, & ebrij sunt magnæ spei.

Spes est causa amoris.

Inquantùm verò ſpes reſpicit bonum ſperatum, hoc modo ſpes cauſatur ab amore: quia non eſt ſpes niſi de bono amato. Adiuuatque operationem ſpes ex ratione ſui obiecti, quod eſt bonum arduum poſſibile: exiſtimatio enim ardui excitat attentionem,& poſſibilis non retardat conatum: vnde homo intentè operatur propter ſpem. Adiuuat etiam: quia ſpes cauſat delectationem,quæ operationem ſatis facilitat.q.40.

Spes adiuuat operationem.

De Timore ſecundùm ſe. *Cap.* 41.

Timor primum locũ obtinet poſt triſtitiam.

Timor poſt triſtitiam primum obtinet locum inter animæ paſſiones: nam ad rationem paſſionis primò requiritur,quòd ſit motus paſſiuæ virtutis, ad quam cõparetur ſuum obiectum per modum actiui mouẽtis, eò quod paſſio eſt effectus agentis: & per hunc modum Sentire,& Intelligere pati dicuntur. Vel magis propriè paſſio dicitur motus appetitus habentis organum corporale, qui fit cum aliqua corporali tranſmutatione. Propriiſſimè verò dicuntur paſſiones,quæ aliquod nocumentum important. Timor ergo eſt paſſio,quia eſt de malo,& fit cum tranſmutatione, videlicet cum contractione quadam: vnde proprie competit ei ratio paſſionis, poſt triſtitiam tamen, quæ eſt de præſenti malo,quia timor eſt de malo futuro, quod non ita mouet ſicut præſens. Et eſt ſpecialis paſſio: nam paſſiones recipiunt ſpeciem ex obiectis. Quare ſpecialis paſſio eſt, quæ habet ſpeciale obiectum: cùm obiectum timoris ſit malum futurum difficile, cui reſiſti non poteſt: ſicut obiectum ſpei eſt bonum futurum arduum poſſibile adipiſci.Et aliquis timor dicitur naturalis, qui à non naturali diſtinguitur ſecundum diuerſitatem obiecti: eſt enim timor de malo corruptiuo, quod natura refugit propter naturale deſiderium eſſendi. Timor autem de malo contriſtatiuo, quod non repugnat naturæ, ſed deſiderio appetitus, non eſt naturalis. Conuenienterque aſſignantur ſex ſpecies timoris, videlicet ſegnities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor, & agonia: nam timor eſt de futuro malo, quod excedit poteſtatem timentis, ita vt ei reſiſtere non poſſit. Tale autem malum conſideratur vel in operatione hominis vel in exterioribus rebus, In operatione hominis duplex malum timeri

Aliquis timor eſt naturalis.

Sex ſpecies timoris.

meti poteſt. Primò, labor grauans naturam, & ſic cauſatur ſegnities: quia fugit aliquis operari propter timorem excedentis laboris. Secundò, turpitudo lædens opinionem, quæ ſi timetur in actu committendo, erit erubeſcentia: ſi de actu turpi facto, eſt verecundia. Malum autem, quod eſt in rebus exterioribus triplicem poteſt excedere facultatem hominis ad reſiſtendum. Primò ratione ſuæ magnitudinis: quia conſiderat aliquis magnum aliquod malum, cuius exitum perſpicere non ſufficit, & ſic eſt admiratio. Secundò ex deſuetudine: quia aliquod malum noſtræ conſiderationi offertur, & ſic noſtræ exiſtimationi magnum eſt: vnde ex tali inſolita imaginatione ſtupor cauſatur. Tertiò cùm aliqua ex improuiſo accidunt, quæ præuideri non poſſunt, ſicut futura infortunia timentur: & talis timor dicitur agonia. quæſtio. 42.

De Obiecto Timoris. Cap. 42.

Timor, cùm fugam quandam importet, primò, & per ſe reſpicit malum, vt propriũ obiectum: bonum autem reſpicere poteſt, ſecundum quod habet habitudinem ad malum, quod dupliciter contingere poteſt. Vno modo, inquantùm per malum priuatur bonum: ex hoc enim aliquid eſt malum, quia priuatiuum eſt boni, vnde cùm vitatur malum, quia eſt malum, ſequitur, vt malum vitetur, quia priuat bonum, quod quis amando proſequitur. Alio modo comparatur bonum ad malum, vt cauſa ipſius, inquantùm aliquod bonum ſua virtute poteſt inducere aliquod nocumentum in bono amato: nam timor ad duo reſpicit, videlicet ad malum, quod refugit, & ad illud bonum, quod ſua virtute poteſt infligere pœnam ſpiritualem, vel corporalem: Per hunc etiam modum timetur poteſtas hominum, maximè quando eſt læſiua, vel iniuſta: quia in promptu habet nocumentum inferre. Et de malo naturæ poteſt eſſe timor: cùm timor proueniat ex phantaſia futuri mali: quod ergo remouet phantaſiam futuri mali, timorem etiam remouet. Ex duobus autem contingit, quòd futurum malum non appareat. Vno modo, quod futurum ſit valde remotum, & diſtans; quia exiſtimatur tale, vt non futurum. Vnde Ariſtoteles in ſecundo Rhet. Quæ valdè longè ſunt, non timentur;

Timor primò & per ſe reſpicit malum.

An de malo naturæ poſſit eſſe timor.

ſciunt enim omnes, quod morientur, ſed quia non prope eſt, nihil curant. Alio modo exiſtimatur aliquod malum, quod futurum eſt, vt non futurum, propter neceſſitatem, quæ facit exiſtimare, vt præſens: vnde in ſecundo Rhet. Ariſtote. Qui iam decapitantur non timent: videntes ſibi neceſſitatem mortis imminere. Sed ad hoc, vt timeatur, oportet adeſſe aliquam ſpem ſalutis: quia licet malum ſit propinquum, cùm aliqua adſit ſpes euaſionis, tunc adeſt timor. Et cùm de malo futuro arduo, quod de facili vitari non poteſt, ſit timor, de malo culpæ eſſe non poteſt: quia quod voluntati noſtræ ſubiacet, non habet rationem terribilis: malum enim culpæ propriam cauſam habet voluntatem humanam. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori poteſt inclinari ad peccandum, ſi illud inclinans habet magnam vim ad inclinandum, ſecundùm hoc poterit eſſe timor de malo culpæ: inquantùm eſt ab exteriori cauſa: vt ſi quis timeat in ſocietate malorum permanere, ne ab eis ad peccandum inducatur. quamuis hoc magis ſit timere ſeductionem, quàm culpam ſecundum propriam rationem, vt eſt voluntaria. Cùm ergo rationem terribilis habeat, quod ex cauſa extrinſeca prouenit, & non quod ex noſtra voluntate eſt, timor, inquantùm eſt paſſio quædam conſequens phantaſiam mali imminentis, timeri poteſt: ex cauſa enim extrinſeca imminet ei neceſſitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Sed inquantùm appetitus interior obedit rationi, & homo repellere poteſt timorem, ſecundum hoc timor timeri non poteſt. Et quæ repentina ſunt, magis timentur: nam malum imminens, ſic maius apparet, omnia enim corporalia bona, & mala, quantò magis conſiderantur, minora apparent, & ideo ſicut propter diuturnitatem dolor præſentis mali mitigatur: ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Patet ſecundò, quia aliquid inſolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantùm ſubtrahit remedia, quæ homo poteſt præparare ad repellendum malum futurum, quæ præparare non poteſt, quando ex improuiſo malum occurrit. Et cùm malum augeatur non ſolùm ſecundùm ſpeciem mali, ſed etiam ſecundùm circunſtantias, inter quas diuturnitas, vel perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali, patet, quod talia maximè redduntur timenda. Si enim ea, quæ ſunt in tempore, ſecundùm

De malo culpæ non eſt timor.

Timor ipſe an timeri poſſit.

Repentina magis timentur.

cundùm durationem temporis aliquo modo mensurantur: pati aliquid in tanto tempore est malum: pati idem in duplo tempore, est duplicatum malum. Et secundùm hanc rationem pati idem in infinito tempore erit perpetuò pati. quæstio.42. *Quæ non habent remedium, magis timentur.*

De Causa Timoris.
Cap.43.

OBiecta passionum animæ ad ipsas se habent, sicut formæ, cùm passiones ab obiectis speciem recipiant: vnde quidquid est causa obiecti, est etiam causa passionis. Causa autẽ obiecti vel est per modum materialis dispositionis, vt obiectũ delectationis, est bonũ apparens, cõueniẽs, cõiunctum: cuius causa efficiens est id, quod facit coniunctionem, vel facit conuenientiam, vel bonitatem, aut apparentiam talis boni. Et sic cùm obiectum timoris sit malum futurum propinquum, quod de facili vitari non potest, ideo qui potest inferre tale malum, est causa efficiens obiecti timoris, & per consequens ipsius timoris. Illud autẽ, per quod aliquis ita disponitur, vt aliquid sit ei tale, est causa timoris: nam ex hoc, quòd quis amat aliquod bonum, sequitur, quod priuans tale bonum, sit ei malum, & tanquam malum, ipsum timeatur. Et per istum modum materialis dispositionis defectus, per se loquendo, est causa timoris: contingit enim, quod aliquis non possit de facili repellere imminens malum ex aliquo defectu virtutis: quamuis ad causandum timorem requiratur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus, qui causat timorem futuri mali, quàm defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia: & maior est defectus, si totaliter sensus mali auferetur, vel amor boni, cuius contrarium timetur. Per modum verò causæ efficientis, virtus & robur est causa timoris: quamuis per accidens ex ista parte defectus aliquis causet timorem, inquantùm ex aliquo defectu contingit, quòd quis vult nocumentum inferre propter iniustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia lædi timet. q.43.

Amor est causa timoris.

Defectus est causa timoris.

De Effectibus Timoris.
Cap. 44.

Timor facit contractionem. TImor contractionem quandam facit: nam prouenit timor ex phantasia alicuius imminentis mali: quod difficilè repelli potest. Ista autem difficultas ex debilitate virtutis procedit, quæ quantò est debilior, tantò ad pauciora se potest extendere. Vnde ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu, sicut patet in morientibus, in quibus propter debilitatem virtutis natura ad interiora retrahitur, & ciues, quando in ciuitatibus timent ab exterioribus, se retrahunt, & quantùm possunt, ad interiora recurrunt. Qui motus non idem est in timentibus, & iratis: nam in iratis, propter calorem, & subtilitatem spirituum, qui proueniunt ex appetitu vindictæ, interiùs fit motus spirituum ab inferioribus ad superiora: & ideo congregantur spiritus, & calor circa cor, vnde irati prompti, & audaces redduntur ad inuadendum. Sed in timentibus propter frigiditatem ingrossantem spiritus, mouentur à superioribus ad inferiora: quæ frigiditas procedit ex imaginatione defectus virtutis: & sic non multiplicantur calor, & spiritus circa cor, sed magis à corde refugiunt. Et propter hoc timentes non promptè inuadunt, & propter hoc etiam tacēt, & tremunt: quia fit motus caloris, & spirituum à corde ad inferiores partes, & sic formationi vocis contrariatur, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et timor consiliatiuos facit: quia homines in timoribus maximè quærunt consiliari. *Timor facit consiliarium.* Quæ enim timorem incutiunt, apprehenduntur, vt mala, non simpliciter, sed vt magnitudinem quandam habentia, quæ cum difficultate vix repelli possint, & qua si propè existentia: vnde consiliari oportet ex hac parte sollicitudinis. Sed si consideratur facultas bene consiliandi, nec timor, nec aliqua passio consiliatiuos facit, imò perturbat: nam homini affecto secundum aliquam passionem videtur illud esse maius, vel minùs, quam sit secundum rei veritatem, prout amanti ea, quæ amat, videntur meliora, & timenti terribiliora. Atque magis prodest ad consilium timor, quā spes: quia spes est de bono, prout ipsum consequi possumus, timor autem de malo, prout vix repelli potest. Vnde magis respi-

cit rationem difficilis timor, quàm spes. In difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, consiliamur. Et cùm in timore fiat quædam contractio ab exterioribus ad interiora, ideo remanentibus exterioribus frigidis, in eis accidit tremor: qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilitatem maximè facit defectus caloris, qui est instrumentum, quo anima mouet, vnde reuocato calore ab exterioribus ad interiora, multiplicatur ipse calor interius, ergo inferiora circa nutritiua. Quare consumpto humido causatur sitis, & interdum solutio ventris, vrinæ emissio, & quandoque seminis. Et quia in timore calor deserit cor à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maximè tremit cor, aliáque membra ad pectus, vbi est cor, connexionem habentia: vnde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor. Tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad ipsum cor, vnde & strepitus dentium sequitur: & eadem ratione brachia, & manus tremunt. Vel etiam, quia huiusmodi sunt magis mobilia: propter quod & genua tremunt timentibus. Operatio autem exterior hominis causatur quidem ab anima, sicut à primo mouente, sed à corporeis membris, sicut ab instrumentis: contingit autem operationem impediri, & propter defectum instrumenti, & propter defectum principalis mouentis. Nam timor quantùm de se est, ex parte instrumentorum corporalium semper natus est impedire exteriorem operationem propter defectum caloris, qui ex timore accidit in membris exterioribus: sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multùm turbans rationem, confert ad bene operandum, quia causat sollicitudinem, & facit attentiùs consiliari, & operari. Sed si intantùm crescit timor, quòd rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. quæst. 44.

Timor causat tremorem.

An timor impediat operationem.

De Audacia. Cap. 45.

Audacia contraria est timori: nam ea inter se sunt contraria, quæ maximè inuicem distant. Audacia autem maximè distat à timore, quia aggreditur periculũ imminens, vt vincat ipsum periculũ, timor verò refugit nocumentum

Audacia contrariatur timori.

mentum futurum propter victoriam eius super ipsum timentem. Et audacia consequitur spem: ex hoc enim, quòd aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum, sicut desperatio sequitur timorem. Nam ideo aliquis desperat, quia timet difficultatem, quæ est circa bonum sperandum: omnis enim motus appetitiuus reducitur ad prosecutionem, vel fugam, quæ sunt vel alicuius per se, vel per accidens. Per se prosecutio boni est, quæ ad spem pertinet: per se fuga mali ad timorem. Per accidens verò prosecutio mali esse potest, propter aliquod bonum adiunctum, quod ad audaciam spectat: fuga autem boni propter aliquod malum adiunctum, ad desperationem. Nec aliquis defectus est causa audaciæ, nam causa eius est, cùm in phantasia est spes salutis propè existentis: timenda verò aut non sint, aut longe sint. Quare quæcunque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, causa sunt audaciæ: & quia timor, spes, audacia sunt passiones consistentes in motu appetitus, & in quadam transmutatione corporali, dupliciter accipitur causa audaciæ tam circa prouocationem spei, quàm circa exclusionem timoris. Vno modo, ex parte motus appetitus spes causat audaciam per ea, quæ facit existimare possibile esse adipisci victoriam per propriam potentiam, vt est fortitudo corporis, experientia in periculis, & diuitiæ: per aliorum verò potentiam, vt est multitudo amicorum, aliorum auxilium, & maximè per diuinum: nam qui bene se habent ad illud, audaciores sunt, vt etiam dicit Arist. in 2. Rhet. Timor autem excluditur secundùm istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, vel quia homo non habet inimicos, vel nulli nocuit, & similia alio modo, ex parte transmutationis corporalis causatur audacia per prouocationem spei, & exclusionem timoris: vel ex his, quæ faciunt caliditatem circa cor: vnde habentes paruum cor, sunt magis audaces: quia calor naturalis citiùs id calefacit, quàm magnam quantitatem cordis habentia animalia. Sic etiam habentes magnum pulmonem sanguineum, sunt audaciores propter caliditatem cordis inde consequentem: sic accidit in ebriosis propter vini caliditatem. Patet ergo, quòd nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantùm habet adiunctam aliquam excellentiam veram, vel existimatam, vel

Audacia sequitur spem.

Defectus non est causa audaciæ.

ex parte alterius, vel ex parte sui. Et audaces promptiores sunt in principio, quàm in fine in periculis: nã audacia, cùm motus quidam sit appetitus sensitiui, sequitur apprehensionem suæ virtutis, quæ sensitiua existens non habet collationem: aut inquisitionem singulorum, quæ circunstant rem: sed subitum habet iudicium. Contingit autem aliquando secundùm subitam apprehensionem non cognosci omnia, quæ difficultatem habent: vnde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum, in quo existentes maiorẽ sentiunt difficultatem, quàm existimarint, & ideo deficiunt. Ratio verò omnia discurrit, quæ difficultatem afferunt negotiis. Quare fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi: quia non ex passionibus, sed cum deliberatione debita pericula aggredientes, cùm in ipsis sunt, non experiuntur aliquid improuisum sed quandoque minora illis, quæ præcogitauerunt, & ideo magis persistunt. Vel quia aggrediuntur pericula propter bonum virtutis: & sic in eis perseuerat boni voluntas. Audaces verò propter solam existimationem facientem spem, & excludentem timorem. q. 45.

Audaces in principio sunt promptiores quàm in fine.

De Ira secundùm se. *Cap. 46.*

IRa specialis passio est: nam aliquid dicitur generale per prædicationem, vt animal ad omnia animalia, & sic non est passio generalis, sed cõdiuisa aliis passionibus. Alio modo generale est per causam, sicut sol est generalis causa omnium, quæ generantur in his inferioribus. Nec hoc modo est causa aliarum passionũ ira, sed amor, qui est radix omnium passionum. Tertio modo, generale dicitur effectus productus ex concursu multarum causarum, quia habet multas causas quodammodò in actu: & hoc modo ira potest dici passio generalis, inquantùm causatur ex concursu multarum passionum. Insurgit enim motus iræ ex aliqua tristitia illata, vnde adest desiderium, & spes vlciscendi: appetit namque vindictam iratus, si est possibilis, quare si fuerit valdè excellens persona, quæ nocumentum intulit: non sequitur ira, sed solùm tristitia. Et ira diuersa habet obiecta: nam quicunque irascitur, quærit vindicari de aliquo, & sic motus eius tendit in duo, videlicet in ipsam vindictam, quam appetit, & sperat

Ira est specialis passio.

Ira diuersa habet obiecta.

sperat,sicut quoddam bonum,atque de ipsa delectatur. Aliud est,quod tendit in illum : de quo quærit vindictam, sicut in contrarium, & nociuum, quod pertinet ad rationem mali. Duo ergo sunt iræ obiecta, vnum secundum rationem boni, & aliud sub ratione mali:ideo passio est quodammodo composita ex contrariis passionibus. Passiones verò concupiscibilis ab irascibilibus in hoc differunt, quòd bonum, & malum absolutè sumptum, est concupiscibilium obiectum: sumptum autem cum quadam eleuatione, & arduitate, ad irascibiles pertinet. Cùm autem ira duo obiecta respiciat, vindictam videlicet, quam appetit, & eum, de quo vindictam quærit, & vtrunque cum quadam arduitate, sequitur, quòd in irascibili sit ira. Cùm autem ira sit appetitus vindictæ collationem importans pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum, est quodammodò cùm ratione, non quidem præcipiente, sed denuntiante, & iniuriam manifestante: sic enim ira aliqualiter audit rationem, quæ collatio est actus rationis. Et quia passiones dicuntur magis, vel minùs naturales, vno modo ex parte obiecti, & alio modo ex parte subiecti, si consideretur causa iræ, & concupiscentiæ ex parte obiecti, sic concupiscentia maximè ciborum, & venereorum naturalior est ira: quia hæc sunt magis naturalia, quàm sit ipsa ira. Sed si consideretur causa iræ ex parte subiecti, quodammodò ira naturalior est, & quodammodò concupiscentia: nam si natura hominis consideratur secundùm naturam generis, inquantùm est animal, sic naturalior est concupiscentia, quàm ira, quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea,quæ sunt conseruatiua vitæ, vel secundùm speciem, vel secùndùm indiuiduum. Si verò consideretur natura hominis ex parte speciei, inquantùm est rationalis, sic ira est magis naturalis homini, inquantùm ira est cum ratione magis,quàm concupiscentia. Vnde Aristo. in 4. Ethic. dicit, quòd humanius est punire, quàm mansuetum esse: quia vnumquodque insurgit contra nociua, & contraria. Sed si consideretur natura huius indiuidui secundùm propriam complexionem, sic ira est naturalior: quia homo dispositus ad irascendum cholericam complexionem, est magis promptus ex hoc humore, quia citiùs operatur, quàm qui est dispositus ad concupiscentiam. Quare Aristo. in 7. Ethic. dicit,

An ira sit in concupiscibili, vel irascibili.

An ira sit cum ratione.

An sit magis naturalis ira, vel concupiscentia.

dicit, quòd ira magis traducitur à parentibus in filios, quàm concupiscentia. Sed odium grauius est, quàm ira: species enim, & ratio passionis ex ipsius obiecto pensatur. Et quamuis idem obiectum sit odio, & iræ, videlicet malum, non tamen est eadem ratio: nam odiens appetit malum, inquantùm est malum, iratus autem appetit malum contra quem irascitur, non vt est malum, sed vt habet rationem boni, quia existimat illud esse iustum, vt est vindicatiuum. Quando autem appetitur malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali, quàm velle malum simpliciter. Sic ergo ira magis habet misericordiam, quantùm ad id, quod desideratur, quia odium nulla mensura satiatur, contra quod facit ira: sed quantùm ad intentionem desiderij ira magis excludit misericordiam, quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem. Et ira appetit malum, inquantùm habet rationem iusti vindicatiui: quare ad eos est ira, ad quos est iustitia, & iniustitia. Inferre enim vindictam ad iustitiam pertinet, & lædere aliquem pertinet ad iniustitiam: vnde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ eius, quam appetit iratus, patet ad eosdem pertinere iram, ad quos iustitia, & iniustitia. Et in brutis animalibus ratione carentibus ira est, inquantùm naturali instinctu per imaginationem mouentur ad aliquid simile operibus rationis. Atque tres species iræ sumuntur secundum ea, quæ dant iræ aliquod augmentum. Vno modo ex facilitate motus ipsius: & talem iram vocant fel, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu manet in memoria, & hanc maniam à manendo vocant. Tertio modo ex parte vindictæ, quam iratus appetit, & hæc pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit, donec puniat. q. 46.

Odium est grauius ira.

An ira sit tantum ad illos, ad quos est iustitia.

Tres species iræ.

De Causa effectiua Iræ, de eius Remediis. Cap. 47

IRam mouet semper aliquid factum contra ipsum iniuriatum: nam, vt dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicatiui. Sed vindicta non habet locum, nisi vbi præcessit iniuria: atque illa sola in-

Motiuum iræ est aliquod factum contra eum, qui irascitur.

iuria

iuria ad vindictam prouocat, quæ ad eum pertinet, qui appetit vindictam. Nam sicut vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum: sed iniuria ab aliquo facta, non pertinet ad aliquem, nisi quod fecerit, aliquo modo sit contra ipsum. Et omnia motiua iræ ad paruipensionem reducuntur: cuius tres sunt species, despectus, impedimentum voluntatis implendæ, & contumeliatio. Ira enim appetit nocumentum alterius, inquantùm habet rationem iusti vindicatiui, & ideo intantùm quærit vindictam, inquantùm videtur esse iusta: vindicta autem iusta non fit, nisi de eo, quod est iustè factum. Vnde prouocatiuum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Et quia nocumentum tripliciter inferri potest ex ignorantia, & passione, & electione, tunc aliquis maximè iniustum facit, quando ex electione, & malitia nocumentum infert: ideo contra tales maximè irascimur. Sed si aliquis ex passione, vel ignorantia nocet, tunc non irascimur, vel multò minùs: imò ad misericordiam prouocamur, & veniam, cùm non paruipendat. Quæ paruipensio etiam excellentiæ hominis opponitur: nam ex omnibus nostris bonis aliquam excellentiam quærimus, vnde quodcunque nocumentum excellentiæ illatum, ipsi derogat, & ad paruipensionem pertinet. Et excellentia causa, est vt aliquis facile irascatur: cùm iniusta paruipensio fit motiuum iræ. Constat autem, quod quantò aliquis est excellentior, tantò magis iniustè paruipenditur in eo, in quo excellit, vt Rhetor in loquendo, & Medicus in medendo. Sed si consideratur causa iræ in eo, qui irascitur ex parte dispositionis, quæ in eo relinquitur ex tali motiuo, tunc patet, quod ad iram mouet nocumentum, quod contristat. Et sic ea, quæ pertinent ad defectum, sunt maximè contristantia: quia homines defectibus subiacentes faciliùs læduntur, vt infirmi, & alios defectus patientes: vnde faciliùs irascuntur, quia faciliùs contristantur. Et cùm indigna despectio sit maximè prouocatiua iræ, defectus, vel paruitas eius, contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ: quia sicut quantò aliquis est maior, tantò indignius despicitur, ita quantò aliquis est minor, tantò indignius despicit: vnde nobiles irascuntur, si despiciuntur à rusticis, & sapientes ab insipientibus. Sed si defectus, vel paruitas deminuat despectionem indignam, tunc talis paruitas

Sola paruipensio est motiuũ iræ.

Excellentia est causa iræ.

Defectus est causa iræ.

paruitas non auget,sed diminuit iram:& hoc modo,qui pœnitent de iniuriis factis,& confitentur se malè fecisse, & humiliantur,& veniam petunt,mitigant iram.q.47.

De Effectibus Iræ.
Cap.48.

Delectationes maximè sensibiles,&corporales,medicinæ quædam sunt contra tristitiam:&ideo quantò cõtra maiorem tristitiam,vel anxietatẽ præstatur remedium per delectationem, tantò magis delectatio percipitur. Cùm igitur motus iræ insurgat ex aliqua iniuria cõtristãte, cui quidã tristitiæ remedium adhibetur per vindictam, ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur,& tantò maior, quanto maior fuit tristitia. Si ergo vindicta est præsens realiter,fit perfecta delectatio,quæ excludit totaliter tristitiam, & sic quietat motum iræ: sed antequam sit præsens realiter, fit præsens per spem vno modo,& alio modo per continuam cogitationem. Nam vnicuique concupiscenti delectabile est immorari in cogitatione eorum, quæ concupiscit, propter quod etiam cogitationes somniorum sunt delectabiles: & ideo cum iratus multùm in animo suo cogitat de vindicta, delectatur. Et ita maximè causat feruorem in corde, quia motus appetitiuus iræ causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente: vnde appetitus potissimè tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictæ. Quare magnus impetus sequitur ex motu iræ: qui cùm non sit per modum retractionis,cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, consequenter fit motus iræ causatiuus cuiusdam feruoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Vnde propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Et cum maximè circa cor faciat perturbationem corporalem ira, ita vt vsque ad exteriora membra deriuetur, patet, quòd inter cæteras passiones manifestiùs impedit iudicium rationis. Mens enim quamuis non vtatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia viribus sensitiuis vtitur, perturbato corpore etiam rationis iudicium impeditur, vt patet in somno,

Ira causat delectationem.

Ira causat feruorem in corde.

Ira impedit iudiciũ rationis.

Ira causat taciturnitatem. & ebriis. Atque ira tam cum ratione, quàm sine ipsa taciturnitatem causare potest ex parte rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quòd licet non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ: cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Ex parte verò impedimenti rationis, quia perturbatio iræ vsque ad exteriora membra perducitur, & maximè ad illa membra, in quibus expressiùs relucet vestigium cordis, vt in oculis, facie, & lingua potest esse tanta perturbatio iræ, quòd omninò impediatur lingua ab vsu loquendi, & tunc sequitur taciturnitas, q.48.

De Habitibus in generali, quò ad Substantiam eorum. Cap.49.

Habitus est qualitas. NOmen Habitus ab habendo sumptum est, à quo quidem nomen habitus dupliciter deriuatur. Vno modo secundùm quod homo, vel quæcunque alia res dicitur habere aliquid. Alio modo, prout aliqua res aliquo modo habet se in ipsa, vel ad aliquid aliud. Primo modo, commune est ad diuersa genera: & in his constituitur vnum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus. Sed si secundo modo sumitur, prout res aliqua dicitur quodammodò se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cùm iste modus se habendi sit secundùm aliquam quantitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est, de qua Aristotel. in 5. Metaphysic. dicit, quòd habitus dicitur dispositio, secundùm quam benè, vel malè disponitur dispositum: secundùm quam definitionẽ determinatur species qualitatis. Nam in 2. Ethic. dicit, quòd habitus sunt, secundùm quos ad passiones nos habemus benè, vel malè: quando enim est modus conueniens rei, tunc habet rationem boni, quando autem non conuenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id, quod primũ consideratur in re, ideo habitus ponitur quædã species qualitatis. Et cùm habitus sit, quo quis agit, cùm voluerit, habere ordinem ad actũ potest competere habitui, & secundũ rationem habitus, & secundũ rationẽ subiecti, in quo est habitus, *Habitus est prima species qualitatis.*

Primo

Primo modo, conuenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: nam de ratione habitus est, vt quandam habitudinem importet in ordine ad naturam rei, prout ei cõuenit, vel non conuenit: natura autem rei, quæ finis est generationis, vlterius ordinatur ad alium finem, qui est operatio, vel aliquid operatum, ad quod quis peruenit per operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subiecti, in quo sunt, primò, & principaliter important ordinem ad actum: quia habitus primò, & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si ergo natura rei, in qua est habitus, consistit in ordine ad actum, sequitur, habitum principaliter importare ordinem ad actum: patet autem, quòd natura, & ratio potentiæ est, vt sit principium actus, vnde omnis habitus, qui est alicuius potentiæ, vt subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. Et quia multæ sunt res, ad quarum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diuersis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse: nam (vt dictum est) habitus importat quandam dispositionem in ordine ad naturam rei, operationem, vel finem eius, secundùm quem benè, vel malè aliquid ad hoc disponitur. Vt autem aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primò, vt quod disponitur, sit alterum ab eo, ad quod disponitur, & sic habeat se ad ipsum, vt potentia ad actum: quare si aliquid sit, cuius natura non sit composita ex potentia, & actu, & cuius operatio sit sua substantia, & ipsum sit propter se ipsum, vt est in Deo, ibi non habet locum habitus, vel dispositio. Secundò requiritur, quòd id, quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diuersa: quare si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quòd non sit in potentia nisi ad ipsum, vt de corpore cœlesti, quod vnum habet determinatum motum, sic & eius materia non est in potentia ad aliam formam: & non habet ibi locum habitus, vel dispositio. Tertiò requiritur, quòd plura concurrant ad disponendum subiectum ad vnum eorum, ad quæ est in potentia, quæ diuersis modis commensurari possunt: & sic disponuntur benè, vel malè ad formam, & operationem. Quare qualitates simplices elementorum, quæ se-

Necesse est esse habitum.

cundùm vnum modum determinatum naturis elementorū conueniunt,non dicimus diſpoſitiones,vel habitus, ſed ſimplices qualitates.q.49.

De Subiecto Habituum.

Cap. 50.

An aliquis habitus ſit in corpore.

Habitus,ſecundùm quod importat diſpoſitionem ad operationem, non eſt principaliter in corpore, ſicut in ſubiecto:nam omnis operatio corporis,aut eſt à naturali qualitate corporis, aut ab anima mouente corpus. Sed quantùm ad operationes,quæ ſunt à natura, corpus non diſponitur per aliquem habitum:quia virtutes naturales ſunt determinatæ ad vnum.Habitualis vero diſpoſitiò eſt,vbi ſubiectum ſe habet ad multa. Quæ autem operationes ſunt ab anima per corpus: principaliter ſunt ipſius animæ, ſecundariò verò ipſius corporis, inquantùm corpus diſponitur & habilitatur ad promptè ſeruiendum operationibus animæ. Sed ſi loquamur de diſpoſitione ſubiecti ad formam, cùm habitus ſit quædam diſpoſitio alicuius ſubiecti exiſtentis in potentia, vel ad operationem, vel ad formam, ſic habitualis diſpoſitio poteſt eſſe in corpore, quod comparatur ad animam, ſicut ſubiectum ad formam: & hoc modo ſanitas, pulchritudo, & ſimilia, diſpoſitiones habituales dicuntur, licet perfectè non habeant rationem habituum: quia cauſæ eorum ex ſua natura de facili ſunt tranſmutabiles. Sed habitus,qui eſt diſpoſitio ad operationem, eſt in anima ſecundùm ſuas potentias :itaque potentiæ exiſtunt immediatum ſubiectum habituum, ſicut ſcientia immediatè eſt in intellectu. Habitus autem, qui eſt diſpoſitio ad naturam ſuperiorem, quam homo poteſt participare, vt dicitur per Petrum Apoſtolum, Vt ſimus conſortes naturæ diuinæ,ſubiectum poteſt eſſe in eſſentia animæ, vt gratia, & lumen gloriæ. Et in potentiis ſenſitiuis, ſecundùm quod operantur ex inſtinctu naturæ, non ſunt aliqui habitus: ſic enim ad vnum ordinantur, ſicut & natura. Si verò conſiderantur potentiæ ſenſitiuæ, ſecundùm quod operantur ex imperio rationis, & ſic cùm ad diuerſa ordinari poſſint, in eis locum habent aliqui habitus, quibus benè, vel malè ad aliquid

Habitus ſunt in anima ſecū dum poten tias.

An habitus ſint in potentiis ſenſitiuis.

quid disponuntur. Et in intellectu possibili est habitus scien- *In intellectu possibili etiam est habitus.*
tiæ, quo potest considerare, etiam cùm non considerat: nam
eius est potentia, cuius est operatio. Intelligere autem, &
considerare est actus proprius ipsius intellectus: ergo habi-
tus, quo consideratur, propriè est in ipso intellectu. Falsa
enim est positio ponentium habitus esse in potentiis sensiti-
uis solùm, vt vnum ponerent intellectum possibilem in o-
mnibus: nam vires sensitiuæ non sunt rationales per essen-
tiam, sed solùm per participationem. Aristotel. verò ponit
intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia, & intel-
lectus in eo esse, quod est rationale per essentiam. Et in vo- *In voluntate est habitus,*
luntate est aliquis habitus, cùm voluntas sit potentia ratio-
nalis, quæ ordinari potest diuersimodè ad agendum: vnde in
voluntate ponere oportet aliquem habitum, quo bene di-
sponatur ad actum suum, quod ex ratione habitus etiam pa-
tet, cùm quendam principalem ordinem habeat ad volun-
tatem, est enim habitus, quo quis vtitur, cùm vult. Et in an- *In angelis est habitus.*
gelis est habitus, quamuis aliqui senserint contrarium: est
enim in eis aliqua potentia, licet in ipsis non sit potentia
materiæ, nam proprium est Dei esse actum purum: & ideo
inquantùm inuenitur in eis de potentia, intantùm in ipsis
possunt inueniri habitus. Sed non est vnius rationis poten-
tia materiæ, & potentia intellectualis substantiæ; quare nec
habitus, quia similes sunt simplicibus, & immaterialibus
speciebus, quas in se ipsis continent. Sed circa hos habitus
aliter se habet intellectus angelicus ab humano: nam hu-
manus cùm infimus sit in ordine intellectuum, in potentia
est respectu omnium intelligibilium, & ideo ad omnia in-
telligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angeli-
cus non se habet sicut pura potentia in genere intelligi-
bilium, sed sicut actus quidam, non autem sicut actus pu-
rus, quod solius Dei est, sed cum permixtione alicuius po-
tentiæ: vnde inquantùm est in potentia, indiget perfici ha-
bitualiter per aliquas species intelligibiles ad operatio-
nem propriam. Inquantum autem est actu per essentiam
suam potest aliqua intelligere, & ad minus se ipsum, &
alia secundùm modum suæ substantiæ, & tantò perfe-
ctius, quantò est perfectior. Cùm ergo nullus angelus
pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distet, pro-

pter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum, & voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Habitus verò, qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cùm sint immateriales. q. 50.

De Causa Habituum, quantùm ad eorum Generationem.
Cap. 51.

Aliquis habitus est à natura.

ETsi in angelis sint quædam species naturaliter inditæ, hoc tamen non competit naturæ humanæ: sunt enim in hominibus aliqui motus naturales tanquam partim à natura existentes, & partim ab exteriori principio, vel aliter in apprehensiuis potentiis, & aliter in appetitiuis. Nam in apprehensiuis potest esse habitus naturalis secundùm inchoationem, & secundùm naturam speciei, & secundùm naturam indiuidui: secundùm naturam speciei ex parte animæ, vt intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis, nam ex ipsa natura animæ conuenit, vt cognito, quid est totum, & quid est pars, statim cognoscat, quod omne totum est maius sua parte. Sed quid sit totum, & quid sit pars, non potest cognoscere, nisi per species acceptas à phantasmatibus: vnde Phil. dicit, quod cognitio principiorum prouenit nobis ex sensu. Sed secundum naturam indiuidui, est aliquis habitus cognoscitiuus secundùm inchoationem naturalem, inquantùm vnus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad benè intelligendum, quàm alius: inquantùm ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitiuis. Sed in potentiis appetitiuis non est aliquis habitus naturalis secundùm inchoationem ex parte ipsius animæ, quantùm ad ipsam substantiam habitus, sed solùm quantùm ad quædam principia ipsius: sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum, & hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quæ videtur esse inclinatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis ad ipsam rationem potentiarũ. Ex parte verò corporis, secundum naturam indiuidui, sunt aliqui habitus, secundùm naturales inchoationes: sunt enim aliqui

qui dispositi ad castitatem, vel mansuetudinem, & similia, ex propria corporis complexione. Et ex actibus causatur habitus: nam multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiua, & mota, quæ habitus nominatur, sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitiuis potentiis, prout à ratione mouentur, & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundùm quod mouentur à primis propositionibus: inuenitur enim aliquod agens, in quo est principium actiuum, & passiuum sui actus, vt patet in actibus humanis. Nam actus appetitiuæ virtutis procedunt à vi appetitiua, secundùm quòd mouetur à vi apprehensiua repræsentante obiectum: & vlteriùs vis intellectiua, prout ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium actiuum, propositionem per se notam. Vnde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quantùm ad primum principium ipsorum actuum, sed quantùm ad principium actus, quod mouet motum: nam omne, quod patitur, & mouetur, ab alio disponitur per actum agentis. Si verò in agente est solum principium actiuum sui actus, vt in igne est solum principium calefaciẽdi, in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et quia generatur habitus, inquantùm potentia passiua mouetur ab aliquo principio actiuo, ad hoc, vt aliqua qualitas in passiuo causetur, oportet, vt actiuum totaliter vincat passiuum. quare ignis non statim totaliter vincit suum combustibile, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, vt totaliter vincens ipsum, posteà similitudinem suam ipse imprimat. Manifestum est autem, quòd ratio, vt actiuum principium, non totaliter potest superuenire appetitiuam potentiam in vno actu, eò quòd appetitiua potentia se habet diuersimodè, & ad multa. Per rationem verò iudicatur in vno actu aliquid appetendum, secundùm terminatas rationes, & circunstantias. Vnde ex hoc non totaliter superatur potentia appetitiua, vt feratur in idem, vt pluribus, per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis: & ideo habitus virtutis non potest causari per vnum actum, sed per multos. In apprehensiuis autem potentiis duplex passiuum consideratur, intellectus videlicet possibilis, & ratio particularis, id est cogitatiua, cùm memoratiua, & imagi

Ex actib. causatur habitus.

Habitus non generatur per vnum actum.

imaginatiua respectu intellectus possibilis potest esse aliquod actiuum quod vno actu totaliter vincat potentiam sui passiui: sicut vna propositio per se nota conuincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni, quodquidem non facit propositio probabilis. Vnde ex multis actibus rationis, oportet causari habitum opinatiuum, etiam ex parte intellectus possibilis. Sed quantùm ad inferiores vires apprehensiuas, plures actus requiruntur, vt aliquid firmiter memoriæ imprimatur: habitus verò corporales possibile est causari vno actu, si actiuum fuerit magnæ virtutis, vt quandoque fortis medicina statim inducit sanitatem. Et aliqui habitus à Deo hominibus infunduntur, vt habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem naturæ humanæ, quæ est perfecta hominis beatitudo. Et quia necesse est habitus esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundùm ipsos, ideo habitus disponentes ad huiusmodi finem excedentem, ab ipso Deo infunduntur, vt sunt omnes gratuitæ virtutes. Est etiam alia ratio: quia Deus potest producere effectus causarum secundarum sine ipsis causis. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis, producit sanitatem sine naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari, ita & ad ostendendam suam virtutem, illos habitus hominibus infundit, qui naturali virtute possent causari: sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfectè. Nam quamuis Deus, inquantùm ad naturam suam, æqualiter se habeat ad omnes, tamen secundùm ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit omnibus. quæstione 51.

Aliqui habitus à Deo infunduntur

De Causa Habituum.
Cap.52.

SIcut in corporalibus aliquid dicitur magnum, prout debitam habet quantitatem, sic in spiritualibus magnum vocatur, quod ad perfectionem deuenit. Perfectio autem formarum dupliciter consideratur, videlicet secundùm ipsas

An habitus augeantur.

ipsas formas, & secundùm participationem subiecti: sed perfectio specifica in indiuisibili consistit, quia si receditur ab illa, vel in plus, aut minus, fit alia species, vt euenit in numeris. Illæ ergo formæ secundùm se determinatam habent rationem, quæ nec excedere, nec deficere possunt, si eadem species remaneat, quæ ex se, vel secundùm aliquid sui speciem sortiuntur, sicut color, & dulcedo, quæ etiam non dicuntur in ordine ad aliquid aliud. Sed formæ, quæ speciem sumunt ab aliquo, ad quod ordinantur, vt motus, & sanitas, diuersificantur in maius, & minus, & tamen permanent vnius rationis specificæ, & istæ formæ possunt secundùm se ipsas augeri, vel minui, & non primæ: sic etiam considerando formas secundum participationem subiecti, quædam augeri, vel minui possunt, & quædam non: nam forma substantialis, non recipit magis, ac minus, cùm det speciem, sed id, à quo species sumitur, oportet esse fixum, & stans, & quasi indiuisibile, Quantitas verò, & figura immediatè substantiam sequitur: & ideo nec ipsæ recipiunt maius, vel minus ob propinquitatem substantiæ. Sed qualitates à substantia magis distantes, quæ coniunguntur actioni, & passioni, vt sanitas, & albedo, vel quæ ad pauciora se extendunt, recipiunt magis & minus secundùm diuersam participationem subiecti: nam scientia dicitur maior, vel minor, prout ad plura seu ad pauciora extenditur, & etiam secundùm quod diuersimodè participatur. Non autem quilibet actus auget habitum: quia vsus habituum in voluntate hominis consistit, sed sicut contingit, vt aliquis habens habitum non vtitur illo, vel etiam agit contrarium actum, ita etiam potest contingere, quod vtatur habitu secundùm actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus: si ergo intentio actus æquetur intensioni habitus, vel superexcedat, quilibet actus auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius. Si verò intensio actus deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem. q. 52. *Non quilibet act⁹ auget habitum.*

De Corruptione, & Diminutione Habituum. Cap. 53.

Habitus potest corrumpi.

Habitus, qui habent aliquod contrariũ, vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, possunt per se corrumpi: si verò non habent contrarium, non possunt per se corrumpi. Vnde si aliquis habitus sit in intellectu agente, talis habitus erit incorruptibilis per se, & per accidens: species enim intelligibiles in intellectu possibili existentes, non habent aliquid contrarium, neque iterum in intellectu agente, qui est causa eius: tales nanque sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium, quàm practicorum, qui nulla obliuione, vel deceptione corrumpi possunt. Sed si sit aliquis habitus, cuius causa contrarium habeat, talis habitus corruptibilis est per accidens, cùm inhæreat corruptibili subiecto, aut per se, sicut scientia, quæ ex verò rationis processu causatur ex falsa, atque fallaci ratiocinatione corrumpitur. Et diminui possunt habitus, sicut & corrumpi: diminutio enim via est ad corruptionem. Sicut itaque dictum est, quòd dupliciter augeri possunt habitus, sic etiam & diminui: diminuuntur ergo, quia minus perfectè participantur à subiecto, vel quia non additur pars ad partem, vt in motu. Et cùm aliquid dupliciter moueat, vno modo per se, videlicet secundum rationem propriæ formæ, vt ignis calefacit, alio modo per accidens, vt id, quod remouet prohibẽs, hoc secundo modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum, inquantum remouetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitus: qui ex contrario agente per se corrumpuntur, vel diminuuntur. Quare per diuturnã cessationem ab actu totaliter tolluntur habitus, vt patet in scientia, & virtute: manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, & passionibus. Sed cum aliquis non vtitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est, vt proueniant multæ passiones, & operationes, præter modũ virtutis, ex inclinatione appetitus sensitiui, & aliorum, quæ exteriùs mouent. Vnde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Et ita est ex parte habituum intellectualium, secundùm quos est promptus homo ad rectè iudicandum de imaginatis. Cùm ergo cessat homo

Habitus possunt diminui.

Habitus per cessationem ab opere minuntur, vel corrũpũtur

homo ab vſu intellectualis habitus, inſurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes: ita, quòd niſi per frequentem vſum intellectualis habitus quodammodò ſuccidantur, vel comprimantur, redditur homo minùs aptus ad rectè iudicandum, & quandoque totaliter diſponitur ad contrarium, & ſic per ceſſationem ab actu diminuitur, vel corrumpitur intellectualis habitus. q. 53.

De Diſtinctione Habituum. *Cap.* 54.

Plures habitus poſſunt eſſe in vna potentia.

HAbitus multi in vna potentia eſſe poſſunt: ſunt enim quædam diſpoſitiones alicuius in potentia exiſtentis ad aliquid, ſiue ad naturam, ſiue ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus, qui ſunt diſponentes ad naturam, patet quòd plures poſſunt eſſe in vno ſubiecto: quia vnius ſubiecti diuerſimodè partes accipi poſſunt, ſecundùm quarum diſpoſitiones dicuntur habitus, vt ſi capiantur humani corporis partes, humores, prout diſponuntur ſecundùm humanam naturam, eſt habitus vel diſpoſitio ſanitatis. Si verò capiantur partes ſimilares, vt nerui, oſſa, & carnes, dipoſitio earum in ordine ad naturam eſt fortitudo, aut macies. Sed loquamur de habitibus, qui ſunt diſpoſitiones ad opera, quæ propriè pertinent ad potentias, ſic etiam contingit plures habitus eſſe vnius potentiæ, quæ varios actus habere poteſt: & cùm ſubiectum habitus ſit potentia paſſiua, in qua habitus generatur, talis potentia moueri poteſt à multis obiectis. Diſtinguuntúrque habitus per obiecta: nam omne, quod ordinatur ad aliquid, per illud, ad quod ordinatur, ab aliis diſtinguitur: quamuis etiam aliquando diſtinguitur ex parte materiæ, id eſt ſubiecti, cùm ſunt in diuerſis ſubiectis, ſed habitus prout ſunt formæ, per diuerſa principia actiua diſtinguũtur, quia omne agens agit ſibi ſimile. Diſtinguuntúrque habitus ſpecie, non ſolùm ſecundum obiecta, & principia actiua, ſed etiam in ordine ad naturam. Vno modo ſecundùm conuenientiam ad ipſam naturam, & hoc modo diſtinguuntur ſpecie habitus bonus, vel malus. Nam habitus bonus dicitur, qui diſponit ad actum conuenientem naturæ agentis: malus verò habitus dicitur, qui diſponit ad actum non conuenientem naturæ. Sicut actus virtutum conueniunt naturæ

Habitus diſtinguuntur ſecundum obiecta.

Habitus diſtinguuntur ſecundum bonum, & malum.

turæ humanæ, quia sunt secundùm rationem: sed actus vitiorum à natura discordant, quia sunt contra rationem, & sic patet, quòd secundùm differentiam boni & mali habitus specie distinguuntur. Sed alio modo habitus distinguuntur secundùm naturam ex eo, quod vnus habitus disponit ad actum conuenientem naturæ inferiori, alius ad actum conuenientem naturæ superiori: & sic virtus humana, quæ disponit ad actum conuenientem naturæ humanæ, distinguitur à virtute diuina, quæ disponit ad actum conuenientem cuidam naturæ superiori. Nec vnus habitus ex multis habitibus essentialiter est compositus, cùm sit simplex forma, ac dispositio operantis, sed inquantum se ad multa extendit, prout in vna formali ratione obiecti conueniunt, sic in essentia habitus est quædam multiplicitas virtualis, sicut in potentia, quæ est subiectum ipsius. Nam vna potentia se ad multa extendit, licet in se simplex consistat. Vnde qui in aliqua scientia acquirit scientiam vnius conclusionis per demonstrationem, habet vtique habitum, sed imperfectè: cùm verò per aliquã demonstrationem adipiscitur scientiam altérius conclusionis, non aggregatur in eo alius habitus, sed ille prior perficitur, quoniam ad plura se extendit, nam conclusiones, & demonstrationes vnius scientiæ ordinatæ sunt, deriuatúrque vna ex alia. q. 54.

Vnus habitus non constituitur ex pluribus.

De Virtutibus, quantùm ad suas essentias. Cap. 55.

Virtus est habitus.

VIrtutes humanæ sunt habitus: nam virtus perfectionẽ quandam potentię nominat. Sed perfectio vniuscuiusque consideratur in ordinę ad suum finem, finis verò potentiæ est actus: quare potentia perfecta est, secundum quod ad suum actum determinatur. Sed quædam sunt potentiæ, quę secundum se ipsas sunt determinatæ ad suos actus, vt potentiæ naturales actiuæ: vnde secundum se ipsas dicuntur virtutes. Potentiæ verò rationales quę sunt proprię hominis, non sunt determinatæ ad vnum, sed ad multa se habent indeterminatè: determinantur autem ad actus per habitus. Quare virtutes humanæ habitus sunt. Et de ratione humanæ virtutis est, vt sit habitus operatiuus: nam virtus ex ipsa ratione hominis importat quandam perfectionem potentiæ, quare cum duplex sit potentia, videlicet potentia ad esse, & potentia

Virtus est habitus operatiuus.

tia ad agere, perfectio vtriusque virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi. At in constitutione hominis corpus se habet, sicut materia, anima verò, vt forma: communicat autem homo quantum ad corpus cum aliis animalibus, & simpliciter quantum ad vires, quæ sunt animæ & corpori communes. Solæ autem illæ vires, quæ sunt propriè animæ, id est rationales, sunt hominis tantum, & ideo virtus humana non potest pertinere ad corpus, sed ad id tantum, quod est proprium animæ: quare virtus humana non habet ordinem ad esse, sed magis ad agere. Vnde de ratione virtutis humanæ est, vt habitus sit operatiuus. Et vt bonus sit habitus, est ratione virtutis: ordinat enim hominem ad vltimatam perfectionem, in qua appetitus, quasi in optimo conquiescit, vnde virtus cuiuslibet rei se habet in ordine ad bonum. Probatúrque hæc definitio, virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur: nam perfecta definitio debet complecti totam rationem rei, quæ colligitur ex omnibus causis eius. Hæc autem cõprehendit causas eius, quia causa formalis ipsius virtutis capitur ex eius genere, & differentia, cum dicitur bona qualitas: genus enim virtutis est qualitas, differentia autem bonum. Cõuenientiúsque loco qualitatis poneretur habitus, qui est genus propinquũ: atque loco causę materialis ponitur subiectum, quod est mens. Finis autem virtutis cum sit habitus operatiuus, est ipsa operatio: sed habituum operatiuorũ aliqui sunt semper ad malum, vt habitus vitiosi: aliqui verò quãdoque ad bonum, & quandoque ad malũ, sicut opinio se habet ad verum, & ad falsum. Virtus autem se habet ad bonum. Sed, qua nullus malè vtimur, dicitur ad differentiam eorum, quę quandoque se habẽt ad malum, causa verò efficiens est Deus, si de infusa virtute loquamur, quam in nobis Deus causat sine nobis agentibus, nõ tamen sine nobis consentientibus: quæ si vltima particula tollatur reliquum definitionis cõmune erit omnibus virtutibus, & acquisitis, & infusis. q. 55.

Virtus humana est habitus bonus.

Conuenienter definitur virtus.

Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto.

De Subiecto Virtutis. *Cap. 56.*

VIrtutem ad potentias animæ pertinere patet ex tribus. Primò ex ipsa ratione virtutis, quæ impotat perfectionem

nem potentiæ:perfectio autem in eo est, cuius est perfectio. Secundò, quia virtus est habitus operatiuus: omnis autem operatio animæ est per aliquam potentiam. Tertio ex hoc, quòd virtus disponit ad optimum: optimum autem est finis, qui est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem egredientem à potentia. Quare virtus humana est in potentia animæ, sicut in subiecto, & sic vnum accidens dicitur esse in alio, sicut in subiecto: non quia vnum accidens possit sustentare per se ipsum aliud accidens, sed quia vnum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, vt color corpori mediante superficie. Vnde superficies dicitur esse subiectum coloris, & eo modo potentia animæ dicitur subiectũ coloris.

Vna virtus non potest esse in pluribus potentiis.

Et impossibile est vnam virtutem æqualiter esse in duabus potentiis: cùm diuersitas potentiarum attendatur secundum generales conditiones obiectorum, sed diuersitas habituum secundum speciales. Quare vbi est diuersitas potentiarum, ibi etiam est diuersitas habituum: non æqualiter autem, sed ordine quodam vna virtus pertinere potest ad plures potentias, ita vt in vna sit principaliter, & se extendat ad alias per modũ diffusionis vel dispositionis, prout vna potentia mouetur ab alia, & secundum quod vna potentia accipit ab alia.

Intellectus potest esse subiectum virtutis.

Itaque cum virtus sit habitus, quo quis bene vtitur, dupliciter habitus ad bonũ actum ordinatur. Vno modo, inquatum per habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, vt per Grãmaticæ habitum homo possit rectè loqui: non tamen agit, vt semper rectè loquatur. Alio modo habitus nõ solum facit facultatem, sed etiam facit, vt aliquis rectè vtatur facultate: sicut iustitia non solum facit, vt aliquis habeat promptitudinem operandi iustè, sed vt iusta faciat. Primo modo habitus non dicuntur virtutes simpliciter, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate: nec simpliciter faciunt bonum habentem, sed solum secundum quid. Subiectũ ergo talis habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse non solum intellectus practicus, sed etiam intellectus speculatiuus, sine omni ordine ad voluntatem. Sed subiectum habitus secundo modo sumpti, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel alia potentia, prout est mota à voluntate: nam ipsa mouet omnes potentias, quæ aequaliter sunt rationes ad suos actus: & ideo, vt homo actu benè agat, ex hoc est, quòd habet bonam voluntatem. Vnde virtus

tus, quæ facit benè agere in actu, & non in facultate solùm, oportet quòd sit in ipsa voluntate, vel in alia potentia à voluntate mota. Sic intellectus speculatiuus est subiectum fidei, mouetur enim ad essentiendum his, quæ fidei sunt, ex imperio voluntatis: nam nullus credit nisi volens. Et intellectus practicus est subiectum prudentiæ, quæ est recta ratio agibilium, ad quæ bene se habet homo per rectitudinem voluntatis. Atque irascibilis, & concupiscibilis, prout sunt partes appetitus sensitiui communes nobis, & brutis, non sunt subiectum virtutis: sed secundùm quod sunt rationales per participationem, & rationi obedientes: sic propriæ sunt hominis, & hoc modo possunt esse subiectum virtutis: sicut caro nostra ex se non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantùm mouente ratione, membra nostra exhibemus ad seruiendum iustitiæ. Vnde ergo, quæ est in irascibili, & concupiscibili, nil aliud est, quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem. Et in viribus sensitiuis apprehensiuis non sunt virtutes: nam virtus est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Vnde oportet, quòd virtus sit in illa potentia, quæ est consummatiua boni operis, sed cognitio veri non consummatur in viribus sensitiuis. Tales enim vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectiuam: & ideo in sensitiuis non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis intellectu, vel ratione. Sed voluntas est subiectum virtutis: maior nanque perfectio requiritur in mouente, quàm in moto. Voluntas autem mouet alias potentias, quæ quidem perficiuntur ab habitibus ad benè agendum: quãdo propria ratio potentiæ ad hoc non sufficit. Cùm ergo obiectum voluntatis sit bonum rationis ipsi voluntati proportionatum, quantùm ad hoc voluntas non indiget virtute perficiente, sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat volentis proportionem, siue quantùm ad totam speciem humanam, vt est bonum diuinum, quod transcendit limites naturæ humanæ, siue quantùm ad bonum indiuidui, vt bonum proximi, tunc voluntas indiget virtute. Et ideo tales virtutes, quæ ordinant effectũ hominis in Deũ, vel proximum, sunt in voluntate, sicut in subiecto, vt est charitas, & iustitia. q. 56.

In irascibili, & concupiscibili est subiectum virtutis.

Vires sensitiuæ apprehensiuæ nõ sũt subiectũ virtutis.

Voluntas est subiectum virtutis.

De

De Distinctione Virtutum intellectualium. Cap. 57.

An habitus speculatiui sint virtutes. Omnis virtus est in ordine ad bonum: duplici autem ratione habitus dicitur virtus. Vno modo, quia facit facultatem benè operandi, & sic habitus intellectuales speculatiui possunt dici virtutes, prout faciunt facultatem benè operandi, quæ est consideratio veri: hoc enim est bonum opus intellectus. Alio modo habitus cum facultate facit etiam bonum vsum: & isti habitus pertinent tantùm ad partem appetitiuam, quia vis appetitiua animæ est, quæ facit vti omnibus potentiis, & habitibus. Ex hoc enim: quòd aliquis habet habitum scientiæ speculatiuæ, non vtitur, sed potens fit speculari verum in his, quorum scientiam habet.

Tres sunt habitus intellectuales speculatiui. Et tres sunt habitus intellectuales speculatiui, videlicet sapientia, intellectus, & scientia: nam virtus intellectualis est, per quam perficitur intellectus speculatiuus ad considerandum verum, quod vno modo per se est notum, vt principium, quod statim ab intellectu percipitur: & iste habitus vocatur intellectus. Alio modo verum est per aliud notum, & non statim ab intellectu percipitur, sed per inquisitionem rationis: & tunc si est vltimum respectu totius cognitionis humanæ, primò verum, & maximè cognoscibile secundùm naturam, sapientia dicitur: quæ circa causas altissimas versatur, & conuenienter de omnibus iudicat, & ordinat, vt suprema. Id verò, quod est vltimum in hoc, vel illo genere cognoscibilium, & intellectum perficit, scientia dicitur: & sic secundùm diuersa genera scibilium sunt diuersi habitus scientiarum, sapientia tamen non est nisi vna.

Ars est virtus. Et ars est habitus operatiuus: atque eo modo habet rationem virtutis, sicut & habitus speculatiuus. Ars enim, & habitus speculatiuus non faciunt bonum opus, quantùm ad vsum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solùm quantùm ad facultatem bene agendi, & ad habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant, & non qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodò enim Geometra verum demonstret, non refert an sit iratus, vel lætus: sic in artifice non attenditur, qua voluntate opus faciat, sed quale opus sit, quod facit. Est enim ars recta ratio aliquorum operum faciendorum, quorum bonum non consistit

ſiſtit in eo, quòd appetitus humanus aliquo modo ſe habet, ſed in eo, quòd ipſum opus, quod fit, in ſe eſt bonum. Cùm ergo ars non præſupponat appetitum rectum, ſed bonum ipſorum operum artificialium, prudentia verò requirat, vt homo ſit benè diſpoſitus circa fines, quod quidem eſt per appetitum rectum, qui fit per virtutes morales, hinc eſt, quòd inter ſe differunt ars, & prudentia. Eſt enim ars recta ratio factibilium, & ſolùm facultatem boni operis facit: prudentia verò eſt recta ratio agibilium, & non ſolùm facultatem boni operis facit, ſed etiam bonum vſum. Atque virtus maximè neceſſaria eſt prudentia ad vitam humanam: bene enim viuere conſiſtit in bene operari. Sed ad hoc, quòd aliquis benè operetur, non ſolùm requiritur, quid faciat, ſed etiam quomodo faciat, vt non ex impetu: aut paſſione, ſed ſecundùm rectam electionem operetur. Et quia electio eſt eorum, quæ referentur ad finem, ipſa rectitudo electionis duo requirit, videlicet debitum finem, & id, quod ad illum decenter ordinatur. Sed ad finem homo diſponitur per virtutem, quæ perficit partem appetitiuæ animæ, cuius eſt bonum: & finis: ad id autem, quod conuenienter in debitum finem ordinatur, oportet hominẽ diſponi per habitum rationis, cùm Eligere, & Conſiliari, quæ ſunt ad finem, ſint actus rationis. Vnde neceſſe eſt in ratione eſſe aliquam virtutem intellectualem, per quam ipſa ratio perficiatur, vt conuenienter ſe habeat ad ea, quæ ſunt ad finem: & hæc virtus, prudentia dicitur. Et cùm circa agibilia humana, tres actus rationis inueniantur, quorum primus eſt Conſiliari, ſecundus Iudicare, tertius Præcipere, primi duo reſpõdẽt actibus intellectus ſpeculatiui, vltimus propriè eſt intellectus practici, inquantùm eſt operatiuus. Patet autem in his, quæ per hominem fiunt, principalem actum eſſe Præcipere, ad quem alij ordinantur. Vnde prudentiæ, quæ eſt benè præceptiua, vt principaliori, adiunguntur tanquam ſecundariæ eubulia, quæ eſt benè conſiliatiua, & ſyneſis, & gnomin, quæ ſunt iudicatiuæ.

Ars differt à prudentia.

Prudẽtia neceſſaria homini.

Eubulis, ſyneſis, & gnomin al iunguntur prudẽtiæ.

quæſtio. 57.

De Distinctione Virtutum moralium ab Intellectualibus.
Cap. 58.

Non omnis virtus est moralis.

NOn omnis virtus est moralis, sed illę solùm, quæ sunt in vi appetitiua: dicitur enim virtus moralis à more, secundū quod mos significat quandam inclinationē naturalem, vel quasi ad aliquid agendum: cui significationi est alia propinqua, videlicet consuetudo quæ quodammodò vertitur in naturam, & facit inclinationem similem naturali. Patet autem, quòd inclinatio ad actum propriè conuenit appetitiuæ virtuti, quæ omnes alias potentias mouet ad agendum. Et virtus moralis distinguitur ab intellectuali, sicut appetitus à ratione: quare sicut appetitus est principium humani actus secundùm hoc, quòd participat rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantùm rationi conformatur. Requiritur enim ad hoc, quòd homo benè agat, vt non solùm sit benè disposita ratio per habitum intellectualis virtutis, sed etiam sit benè disposita vis appetitiua per habitum virtutis moralis: nam pars appetitiua non obedit rationi ad nutum, sicut corporalia membra, sed cum aliqua contradictione: subest enim rationi secundùm politicum principatum, & non dispoticum.

Moralis virtus distinguitur ab intellectu.

Virtus per moralem, & intellectualē diuiditur.

Diuiditúrque virtus sufficienter per moralem, & intellectualem: nam virtus humana est habitus perficiens hominem ad benè operandum. Sed principium humanorum actuum est intellectus, & voluntas: quare virtus perficere habet hæc principia. At si perfectiua est intellectus practici, aut speculatiui ad bonum hominis actum, erit virtus speculatiua: si verò est perfectiua partis appetitiuæ, erit virtus moralis. Quæ sine aliquibus virtutibus intellectualibus esse potest. videlicet sine sapientia, scientia, & arte: sed non sine intellectu & prudentia. Nam sine prudentia esse non potest: quia moralis virtus est habitus faciens bonam electionem, ad quod primò requiritur debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quæ inclinat voluntatem ad bonum conueniens rationi, quod est debitus finis. Secundò, vt homo rectè accipiat ea, quæ sunt ad finem: & hoc non potest esse, nisi per rationem rectè consiliantem, iudicantem,

Virtus moralis non est sine prudentia & intellectu.

tem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & virtutes ſibi annexas. Quare ſine prudentia virtus moralis eſſe non poteſt: nec etiam ſine intellectu: nam per intellectum cognoſcuntur principia naturaliter nota, tam in ſpeculatiuis, quàm in operatiuis. Quare ſicut recta ratio in ſpeculatiuis, prout procedit ex principiis naturaliter cognitis, præſupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quæ eſt recta ratio agibilium. Et quamuis aliæ virtutes intellectuales poſſint eſſe ſine morali, non tamen poteſt prudentia, cum ſit recta ratio agibilium non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particulari: ad quod neceſſe eſt bene ſe habere non ſolum circa vniuerſalia principia agibilium, ſed etiam oportet rationem circa particularia rectè procedere. Nam circa vniuerſalia principia agibilium homo ſe habet rectè per naturalem intellectum principiorum, per quem cognoſcit, quòd nullum malum eſt eligendum: ſed hoc non ſufficit circa particularia. Contingit enim quandoque huiuſmodi vniuerſale principium cognitum per intellectum corrumpi in particulari per aliquam paſſionem: vt concupiſcenti, quando vincitur à concupiſcentia, videtur bonum, quod concupiſcit, licet ſit contrà vniuerſale iudicium. Quare ſicut diſponitur homo ad rectè ſe habendum circa vniuerſalia principia per intellectum naturalem, vel habitum ſcientiæ: ita ad hoc, quòd rectè ſe habeat circa principia particularia agibilium, quę ſunt fines, oportet, quòd perficiatur per aliquos habitus, ſecundũ quos fiat quodammodò homini connaturale rectè iudicare de fine, quod fit per virtutem moralem. Quare ad rectam rationem agibilium requiritur, vt homo habeat virtutem moralem. q. 58.

Prudentia non poteſt eſſe ſine morali.

De Diſtinctione virtutum moralium ſecundùm comparationem ad paſſionem.

Cap. 59.

VIrtus moralis non poteſt eſſe paſſio: quod patet ex tribus. Primò, quia paſſio eſt motus appetitus ſenſitiui: ſed

Virtus moralis non eſt paſſio.

ſed virtus moralis non eſt aliquis motus, imò magis principium motus appetitiui. Secundò, paſſiones ex ſeipſis non habent rationem boni, vel mali, ſed ſolùm prout rationi conueniunt, vel non conueniunt: ſed virtus ſolùm ſe habet ad bonum. Tertiò, dato, quòd aliqua paſſio ſe habeat ad bonum ſolum, vel ad malum ſolùm ſecundùm aliquem modum, tamen paſſionis motus, inquantùm eſt paſſio, habet principium in ipſo appetitu, & terminum in ratione in conformitatem cuius tendit appetitus. Sed motus virtutis è conuerſo ſe habet: nam principium habet in ratione, & terminum in appetitu, prout à ratione mouetur. Et quamuis Stoici poſuerint animæ paſſiones non eſſe in Sapientibus, quia non diſtinguebant inter appetitum ſenſitiuum, & appetitum intellectiuum, vnde paſſiones vocabant motus rationi repugnantes, hoc tamen eſt falſum ſecundum Peripateticos: nam inordinatæ paſſiones, ita vt eis poſt deliberationem conſentiatur, non poſſunt eſſe in Sapientibus: ſed motus appetitus ſenſitiui ex ratione imperatus, non ſolùm non impedit conſilium, & iudicium rationis, imò illud adiuuat ad aſſequendum imperium rationis. Poſuerunt etiam Stoici pro tribus perturbationibus in animo ſapientis eſſe tres bonas paſſiones, videlicet pro cupiditate voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem: triſtitiam verò omninò negauerunt eſſe in Sapientibus, cùm triſtitia ſit de malo, quod iam accidit: nullum autem malum euenire poſſe Sapienti credebant. Bona enim corporalia non exiſtimabant, vt bona, quod tamen irrationaliter dicitur, cùm homo ſit compoſitus ex anima, & corpore, quod ergo confert ad vitam corporis conſeruandam, aliquod bonum hominis eſt, etſi non ſit maximum: quia his poteſt homo benè, & malè vti, vnde malum his contrarium etiam Sapienti poteſt inducere triſtitiam moderatam. Præterea, etſi virtuoſus poſſit eſſe ſine grauibus peccatis, non tamen eſt ſine leuibus. Poteſt etiam virtuoſus etſi nunc peccatum non habeat, dolere de præteritis: & de his laudabiliter dolet. Poteſt etiam dolere de peccatis aliorum. Quare dicendum eſt, quòd triſtitia de his, quæ conueniunt virtuti, poteſt eſſe ſimul cum virtute, quia virtus delectatur in propriis: ſed de his, quæ aliquo modo repugnant virtuti, virtus moderatè triſtatur. Et cùm virtus moralis perficiat partem appetitiuam ordinando ipſam in bonum

Moralis virtus poteſt eſſe cum paſſione.

Virtus moralis põt eſſe cũ triſtitia moderata.

Non omnis virtus moralis est circa passiones.

bonum rationis: bonum autem rationis est id, quod secundùm rationem moderatum, seu ordinatum est, ideo circa omne id, quod potest ratione ordinari, contingit esse virtutem moralem. Sed ratio non solùm ordinat passiones appetitus sensitiui, sed etiam operationes appetitus intellectiui, id est voluntatis, quæ non est subiectum passionis. Quare nõ omnis virtus moralis est circa passiones: quia quædam sunt etiam circa operationes. Sed virtutes morales, quæ sunt circa passiones, sicut circa propriam materiam, nõ possunt esse sine passionibus: quia aliter sequeretur, quòd virtus moralis faceret appetitum omninò ociosum. Sed non pertinet ad virtutem, quòd ea, quæ sunt subiecta rationi, vacent à propriis actibus, imò imperium rationis exequuntur, proprios actus exercendo: vnde sicut virtus ordinat membra corporis ad debitos actus exteriores, ita appetitum sensitiuum ad motus proprios ordinatos. Sed virtutes morales, quæ sunt circa operationes, possunt esse sine passionibus, sicut est iustitia: quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio: imò ad actum iustitiæ sequitur gaudium ad minus in voluntate, quod non est passio. Etsi per iustitiæ perfectionem multiplicetur gaudium, fiet redundãtia vsque ad appetitum sensitiuum, prout vires inferiores sequũtur motum superiorum, & quantò maior erit, tantò maiorem causabit passionem. q. 59.

Aliqua virtus moralis põt esse sine passione.

De Distinctione Virtutum moralium ad inuicem. Cap. 60.

Virtutes morales sunt plures

VIrtutes morales plures sunt, & diuersæ secundum speciem, & non vna tantùm: nam in omnibus moralibus ratio est, sicut imperans, & mouens, vis autem appetitiua, sicut imperata, & mota. Appetitus verò non recipit impressionem rationis, quasi vniuocè, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem: quare appetibilia secũdùm motionem rationis cõstituũtur in diuersis speciebus, prout diuersimodè se habẽt ad rationẽ. Ergo sicut ratio diuersimodè accipit bonũ aliquid, vel refugit malũ, sic sunt diuersæ virtutes circa obiecta secundùm formalem eorum distinctionẽ. Ad virtutẽ autẽ dupliciter cõparatur operatio, & passio. Vno modo sicut affectus: & sic omnis virtus moralis habet aliquas

Virtutes morales circa operationes sunt distinctæ ab his quæ sunt circa passiones.

operationes bonas, quarum est productiua, & aliquam delectationem, vel tristitiam, quæ sunt passiones. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est: & secundum hoc oportet diuersas esse virtutes morales circa operationes a virtutibus circa passiones, quia bonum & malum in quibusdam operationibus attenditur secundùm se ipsas, qualitercunque homo afficitur ad eas inquantùm bonum, & malum in eis accipitur secundùm cõmensurationis rationem ad alterum. Et in talibus oportet quòd sit aliqua virtus directiua operationum secundùm se ipsas: sicut emptio, & venditio, & huiusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterũ, & propter hoc iustitia, & partes eius propriè sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. Sed in quibusdam operationibus bonum & malum attenditur solùm secundũ cõmensurationem ad operantem: & in his oportet bonum, & malum considerari, prout homo bene, vel male afficitur circa talia. Contingit tamẽ, vt in operationibus quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animæ passionem: & tunc inquantùm corrumpitur exterioris operationis commensuratio, est corruptio iustitiæ: & inquantùm corrumpitur cõmensuratio interiorum passionum, est corruptio alterius virtutis. Sicut cùm propter irã aliquis alium percutit, per indebitam percussionem corrumpitur iustitia: sed per immoderantiam iræ corrumpitur mansuetudo.

Non est vna virtus tãtum moralis circa operationes.

Et omnes virtutes morales, quæ sunt circa operationes, conueniunt in quadam generali ratione iustitiæ, quæ est secundùm debitum ad alterum: sed secundùm diuersas speciales rationes distinguuntur, quia in exterioribus operationibus instituitur ordo rationis, non secundùm proportionem ad affectionem hominis, sed secundum conuenientiam rei in se ipsa, secundùm quam conuenientiam ratio debiti accipitur, ex quo cõstituitur ratio iustitiæ: pertinet enim ad iustitiam, vt quis debitum reddat. Quare omnes virtutes, quæ sunt circa operationes, aliquo modo rationem iustitiæ habent. Sed debitum non est vnius rationis in omnibus, quia aliter debetur aliquid æquali, & aliter superiori, vel minori, & aliter ex pacto, vel ex beneficio suscepto: & sic secundùm diuersas rationes debiti sumuntur diuersæ virtutes. Nam pietas est, per quam redditur debitum parentibus: & gratia est, per quam

redditur

redditur debitum benefactoribus. Nec dici potest, quòd circa omnes passiones sit vna sola virtus moralis: sunt enim quædam passiones pertinentes ad concupiscibilem, aliæ ad irascibilem, quæ sunt diuersæ potentiæ. Et quamuis omnes passiones conueniant in vno principio, & fine communi, non tamen omnium est vnum principium, & finis proprius: vnde hoc non sufficit ad vnitatem virtutis moralis. Quare circa has passiones diuersæ virtutes ordinantur, vtpotè temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores, & audacias, magnanimitas circa spem, & desperationem, & mansuetudo circa iras. Cùm autem virtutes diuersificentur secundùm ordinem ad rationem, passiones verò secundùm ordinem ad appetitum, obiecta passionum, prout diuersimodè ordinantur ad appetitum sensitiuum, causant diuersas passionum species: prout verò comparantur ad rationem, causant diuersas species virtutum, respectu diuersarum passionum pertinentium ad diuersas potentias. Quare Aristot. vndecim virtutes ponit, quæ circa passiones versantur, videlicet fortitudinem contra maximos timores, vt sunt in periculis mortis: temperantiam circa delectationes gustus, & tactus: liberalitatem, circa mediocres sumptus: magnificentiam, circa magnos sumptus: magnanimitatem circa spem, & desperationem, philotimiam, id est, amatiuam mediocris honoris: mansuetudinem circa iras: amicitiam, quæ attenditur in factis: veritatem, per quam vnus alteri verbis, aut factis se manifestat: eutrapeliam, quæ decentiam seruat in ludis, tam in verbis, quàm in signis, & factis: ad quas virtutes additur iustitia, quæ est circa operationes, & sic vndecim sunt, vt dictũ est, q. 60.

Circa diuersas passiones diuersæ sunt virtutes morales.

Virtutes morales distinguuntur secundum diuersa obiecta passionũ.

De Virtutibus Cardinalibus.
Cap. 61.

Virtutes morales dicuntur cardinales.

Virtutes, quæ rectitudinem appetitus continent, principales, seu cardinales dicũtur: hæ autem sunt morales, quæ non solùm facultatem benè agendi faciunt, sed ipsum etiã vsum boni operis causant. Est inter intellectuales prudentia, quæ etiam quodammodò moralis est secundùm materiam: aliæ autẽ intellectuales, licet principales sint quãtùm ad obiectum, non tamen quantùm ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est obiectum appetitus. Quæ

Quatuor sunt virtutes cardinales.

virtutes cardinales quatuor sunt, tam secundùm principia formalia, quàm secundùm subiectum: nam principium formale virtutis, de qua nunc loquimur, est bonum rationis. Quod si capitur prout in ratione consistit, sic erit vna virtus principalis, quæ prudentia dicitur: si verò capitur, secundùm quod circa aliquid applicatur ordo rationis, & tunc, si circa operationes, erit iustitia, si verò circa passiones, tunc debet considerari repugnantia ipsarum ad rationem, quæ dupliciter esse potest. Vno modo, prout passio impellit ad aliquid contrarium rationi, & sic oportet passionem reprimere: & erit temperantia. Alio modo, secundùm quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat: sicut est timor periculorum, & laborum. Vnde oportet hominem firmari in eo, quod rationis est, ne recedat: & erit fortitudo. Et secundùm subiectum quatuor inueniuntur cardinales virtutes: nam quædam est in rationali per essentiam, vtputà prudentia. Rationale autem per participationem triformem est voluntas, quæ est subiectum iustitiæ, concupiscibilis, quæ est subiectum temperantiæ, & irascibilis, quæ est subiectum fortitudinis. Nec aliæ virtutes sunt istis principaliores, cùm rationem formalem istæ quasi generales ad alias dicuntur: nam omnis virtus, quæ facit bonum in consideratione rationis: potest dici prudentia, & quæ facit bonum debiti & recti in operationibus, iustitia, & quæ cohibet, & deprimit passiones, temperantia: quæ autem facit firmitatem animi contra quascunque passiones, fortitudo. Principaliter enim omnia hæc in istis inueniuntur, vnde aliæ sub istis continentur. Dicuntur etiam principales respectu aliorum propter principalitatem materiæ, vtputà prudentia, quæ est præceptiua: iustitia, quæ est circa actiones debitas: temperantia quæ reprimit concupiscentias: & fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Et quamuis virtutes aliæ possint habere aliquam principalitatem: istæ principales dicuntur, ratione materiæ. Atque differunt inter se quatuor istæ virtutes, prout vnaquæque ipsarum determinatur ad vnam materiam specialem, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis sumpsit. Sed si generales conditiones tantum considerarentur, & redundantia, quæ est inter ipsas, inter se confunderentur: nam quælibet virtus debet habere firmitatem, ad bonum ordinari, & modum rationis seruare. Si verò sumuntur, vt

Virtutes aliæ inferiores sunt ad istas.

Quatuor istæ virtutes inter se differunt.

sunt

ſunt principales, diſtinctíque habitus, ſic magis conuenienter ſumuntur. Et rectè diuiduntur iſtæ virtutes, in exemplares, politicas, purgatorias, & purgati animi: exemplar enim in Deo ipſa diuina mens prudentia dicitur: temperantia verò ipſa conuerſio diuinæ intentionis ad ſe ipſum: fortitudo autem Dei eſt eius immutabilitas: iuſtitia verò Dei eſt obſeruatio legis æternæ in ſuis operibus. Politicæ etiam vocantur, prout homo ſecundùm has virtutes rectè ſe habet in rebus humanis agendis: & quia homo debet ſe ad diuina trahere, quantùm poteſt, ponuntur quædam virtutes mediæ inter politicas, & exemplares, quæ ſunt tendentium in diuinam voluntatem, ſeu ſimilitudinem, quæ purgatoriæ dicuntur, ita vt prudentia dirigat omnem cogitationem in diuina, & humana deſpiciat: temperantia verò relinquat vſus corporis, quantùm natura patitur: fortitudo autem, vt anima non terreatur per receſſum à corpore, vt in diuina tendat: iuſtitia verò, vt anima tota conſentiat ad huius propoſiti viam. Beatorum verò eſt purgati animi eſſe, ita vt prudentia ſola diuina intueatur, temperantia neſciat terrenas cupiditates, fortitudo paſſiones ignoret, iuſtitia cum diuina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam imitando. q.61.

Conueni enter diui duntur.

De Virtutibus Theologicis.
Cap.62.

Aliquæ ſunt virtutes theologicæ.

DVplex eſt hominis beatitudo, ſiue fœlicitas: vna proportionata naturæ humanæ, ad quam homo peruenire poteſt per principia ſuæ naturæ: alia eſt beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo ſola diuina virtute poteſt peruenire. Et quia talis beatitudo excedit naturã, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agẽdum, ſecundùm ſuam proportionem non ſufficiunt ad ordinandum ipſum in beatitudinẽ prædictam: quare oportet, vt ſuperaddantur homini diuinitùs aliqua principia, per quę ordinetur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſicut per naturalia ordinatᷣ ad finẽ cõnaturalẽ non tamẽ ſine adiutorio diuino. Et hæc principia virtutes theologicæ dicũtur, tũ quia habent Deũ pro obiecto, & per eas rectè in ipſum ordinamur, tũ quia à ſolo Deo nobis infundũtᷣ, tũ verò etiã, quia ſola diuina re-

Theologicae, distinguuntur a moralibus, & intellectualibus.

uelatione in sacra Scriptura istæ virtutes reuelantur. Quæ virtutes distinguuntur ab intellectualibus,& moralibus:quia obiectum theologicarum est ipse Deus, qui est vltimus finis rerum,prout excedit cognitionem nostræ rationis.Sed obiectum intellectualium, & moralium,est aliquid,quod humana ratione potest comprehendi. Et conuenienter ponuntur virtutes theologicæ,spes,fides,& charitas:cùm ordinent hominem ad beatitudinem supernaturalem.Oportet autem aliquid homini supernaturaliter addi ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem:& primò quantùm ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ diuino lumine capiuntur ab ipso intellectu: & hæc sunt credibilia,de quibus est fides.Secundò,ordinatur voluntas ad illum finem, & quantùm ad motum intentionis tendentem in ipsum,sicut in id,quod est possibile consequi: & hoc ad spem pertinet.Quantum verò ad vnionem quandam spirituale, per quam quodammodò transformatur in illum finem, fit per charitatem.Et cùm duplex sit ordo, videlicet generationis, & perfectionis,secundùm primum,materia est prior forma, & imperfectum perfecto,sic fides præcedit spem,& spes charitatem secundùm actus:nam motus appetitiuus non potest tendere in aliquid sperando,vel amando,nisi sensu,aut intellectu apprehendatur, sed per fidẽ intellectus ea, quæ sperat, vel amat,apprehendit.Vnde secundum ordinem generationis fides præcedit,& ex hoc, quod homo aliquid amat,reputat id,vt suum bonum:vnde si sperat aliquid ab aliquo,procedit ad ipsum amandum.Sed in ordine perfectionis charitas præcedit fidem,&spem:quia vtraque per charitatem formatur,& perfectionem virtutis acquirit: sic charitas radix dicitur, & mater omnium virtutum.

Fides,spes, & charitas, virtutes theologicæ.

Fides spẽ, & spes charitatẽ præcedit.

q.62.

Aliqua virtus est in nobis à natura.

De Causa Virtutum. Cap.63.

SIcut variæ fuerũt opiniones circa formas corporales,an totaliter ab extrinseco,seu ab intrinseco prouenirẽt,seu ab vtroque,ita etiã circa scientias, & virtutes: nam Platonicã

tonici posuerunt omnes præexistere in anima, sed ex grauitate corporis aboleri. Auic. verò sicut formas, ita scientias, ex influentia intelligentiæ agentis totaliter esse: sed veriùs Aristo. dixit, quòd secundùm aptitudinem, & inchoationem, scientiæ, & virtutes insunt nobis à natura, non autem secundùm perfectionem, quæ acquiritur per exercitium, & laborem. Nam inest nobis à natura quædam habitualis cognitio primorum principiorum, tam in speculabilibus, quàm in agibilibus: atque ex natura indiuidui quidam sunt magis, vel minus dispositi ad virtutes, & scientias propter complexionem proprij corporis. Vnde partim ab intrà, & partim ab extrà sunt virtutes: theologicæ verò totaliter sunt ab extrinseco principio. Et quia virtus hominis perficit ipsum ad bonum, ratio autem boni consistit in modo, specie, & ordine, necesse est bonum hominis secundùm aliquam regulam considerari: quæ quidem regula duplex est, videlicet ratio humana, & ratio diuina. Virtus ergo humana ordinata ad bonum, quæ regulatur secundùm regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum tales actus procedunt à ratione, sub cuius potestate, & regula tale bonum consistit. Virtus verò ordinans hominem ad bonum, prout modificatur per legem diuinam, & non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio: sed causatur solùm in nobis per ordinationem diuinam. Et sicut virtutes intellectuales, & morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam principiis naturalibus in nobis præexistentibus: ita nobis diuinitùs infunduntur quædam aliæ virtutes ad finẽ supernaturalem: quæ ita se habent ad virtutes theologicas, sicut morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum. Nam virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secũdùm quandam inchoationem ad ipsum Deum immediatè: sed per alias virtutes infusas perficitur anima circa alias res, in ordine tamen ad ipsum Deum. Diuersarum tamen specierum sunt virtutes infusæ à virtutibus, quas acquirimus ex assuetudine operum, cùm secundùm formales rationes obiectum habitus distinguantur. Alterius autem rationis est modus, qui imponitur in concupiscentiis secundùm regulam rationis humanæ, & secundùm regulam

Virtus humana causatur in nobis per assuetudinẽ operum.

Aliquæ virtutes morales infunduntur.

Diuersæ sunt speciei infusæ ab acquisitis.

lam rationis diuinæ, putà in ſumptione ciborum per rationem ſtatuitur modùs, vt non noceat valetudini corporis, & vſum rationis non impediát:ſecundùm vero regulam legis diuinæ requiritur, quòd homo caſtiget corpus ſuum, & in ſeruitutem redigat. Diſtinguuntur etiam habitus ſpecie ſecundùm ea,ad quæ ordinantur. Vnde Ariſt.dicit in 3.Polit. Diuerſæ ſunt virtutes ciuium,ſecundùm quod benè ſe habēt ad diuerſas politias,vnde per virtutes morales infuſas homines benè ſe habent ad ea, quæ ſunt Dei, & ciues Sanctorum fiunt:& domeſtici Dei,per acquiſitas autem virtutes,benè ſe habent ad res humanas.q.63.

De Medio Virtutum. *Cap.* 64.

Virtutes morales in medio conſiſtunt.

VIrtutes morales perfectiuæ ſunt partis appetitiuæ circa aliquam determinatam materiam:menſura autem, & regula motus appetitiui circa appetibilia eſt ipſa ratio,& in hoc conſiſtit bonum cuiuſlibet regulati, & menſurati, quod conformetur ſuæ regulæ, vnde bonum virtutis moralis conſiſtit in adæquatione ad menſuram rationis. Et quia inter exceſſum, & defectum medium eſt æqualitas, ſiue conformitas, ideo virtutes morales in medio conſiſtunt.

Medium rationis eſt medium virtutis moralis.

Medium autem rationis illud eſt,quod à ratione ponitur in aliqua materia: & ſic virtus moralis dicitur conſiſtere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed aliquando contingit medium rationis eſſe etiam medium rei:& tunc oportet,vt medium virtutis moralis ſit medium rei, vt eſt in iuſtitia, quæ eſt circa operationes conſiſtentes in rebus exterioribus, in quibus rectum debet inſtitui ſimpliciter,& ſecundùm ſe. Vnde medium rationis in iuſtitia eſt idem cum medio rei, inquantùm vnicuique dat, quod debet,nec plus, nec minus: ſed in aliis virtutibus moralibus circa paſſiones interiores conſiſtentibus, non eodem modo conſtituitur rectum, quia homines diuerſimodè ſe habent ad paſſiones. Quare oportet rectitudinem rationis in paſſionibus inſtitui per reſpectum ad nos, qui paſſionibus afficimur.

Virtutes intellectuales in medio conſiſtunt.

Et virtutes intellectuales in medio conſiſtunt:ordinantur enim ad bonum, ſicut virtutes morales. Vnde ſicut bonum virtutis intellectualis ſe habet ad men-

furam, sic se habet ad rationem medij, bonum verò virtutis intellectualis speculatiuæ est verum absolutè sumptum: practicæ autem est verum secundùm conformitatem ad appetitum rectum. Sic ergo bonum virtutis intellectualis speculatiuæ consistit in quodam medio mensurato per conformitatem ad ipsam rem: ex eo enim quòd res est, vel non est, veritas est in opinione, vel oratione: cuius virtutis intellectualis excessus est affirmatio falsa, defectus verò est falsa negatio. Virtutes autem theologicæ non habent medium, si accipitur regula, vel mensura ipse Deus, inquantùm fides nostra regulatur secundùm diuinam virtutem, charitas secundùm eius bonitatem, spes verò secundùm magnitudinem omnipotentiæ, & pietatis eius: quia ista mensura excellit omnem facultatem humanam, & non potest considerari aliquis excessus. Nam quantò magis in eo confidimus, tanto est melius. Sed si consideratur regula ex parte nostra, quamuis non possimus ferri in Deum, quantùm debemus, tamen ferri debemus secundùm mensuram nostræ conditionis, credendo, sperando, & amando. Sic per accidens, potest in virtute theologica considerari medium, & extremum ex parte subiecti, videlicet ex parte nostra. q. 64 *Virtutes theologicæ simpliciter non habẽt medium.*

De Connexione Virtutum. Cap. 63.

VIrtutes morales, si imperfectæ capiantur, prout sunt aliquæ inclinationes existentes in nobis ad aliquod opus de genere bonorum faciendum, siue ex natura, siue ex assuetudine, non sunt connexæ: nam hoc modo potest esse aliquis promptus ad liberalitatem, & non ad castitatem. Si verò perfectæ capiantur, oportet eas esse connexas: nam discretio pertinet ad prudẽtiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, & firmitas ad fortitudinem: quæ omnia disiuncta esse non possunt, cum prudentia vera, iusta, temperans, & fortis sit. Idem sequitur, si distinguantur virtutes istæ secundum materias: nulla enim virtus potest haberi sine prudentia, quia proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, ad quod non sufficit inclinatio in debitum finem, sed etiam, quod aliquis eligat ea, quæ sunt ad finem: quod fit per prudentiam, quæ non potest haberi, nisi habeantur aliæ morales. Quæ virtutes morales, *Virtutes morales sunt connexæ.*

inquan

Virtutes morales nō sunt infusæ sine charitate.

inquantum bonum operantur in ordine ad finem, qui non excedit naturalem facultatem hominis, possunt per humana opera acquiri:& sic acquisitæ, esse possunt sine charitate, prout in multis Gentilibus fuerunt, quæ tamen non dicuntur virtutes simpliciter, sed secundum quid: cum benè ordinent hominem respectu finis vltimi in aliquo genere, sed non respectu finis vltimi simpliciter. Vnde Aug. dicit, Vbi deest agnitio veritatis, falsa enim virtus etiam in bonis moribus. Sed prout sunt operatiuæ boni in ordine ad vltimum finem supernaturalem, sic perfectè, & verè habent rationem virtutis,& non possunt humanis actibus acquiri, sed à Deo infunduntur: atque tales virtutes morales sine charitate esse non possunt.

Cum charitate infundũt omnes virtutes morales.

Cum charitate itaque infunduntur omnes virtutes morales: quia non minus perfectè Deus operatur in operibus gratiæ, quàm in operibus naturæ. Sed in operibus naturæ non est aliquod principium, in quo nō adsint omnia necessaria ad ea opera perficienda, multò magis in charitate, inquantum principium est omnium bonorum operum, quæ in finem vltimum ordinari possunt. Quare oportet cum charitate simul infundi omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera operum bonorum.

Fides & spes quomodo sint sine charitate.

Atque fides,& spes sine charitate esse possunt, sed non perfectè, quia virtus non solum bonum facit, sed perfectè bonum: sicut si aliquis iusta operatur bonum quidem facit, sed requiritur etiam, quòd secundum rectam electionem faciat. Et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta: sic fides,& spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse, perfectè autem virtutis rationem sine charitate non habent. Nec charitas esse potest sine fide,& spe, cum super amorem addat charitas quandam mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione. Est enim quędā familiaris conuersatio hominis ad Deū, quæ in præsenti inchoatur per gratiā,& perficitur in futuro per gratiā: quorū vtrunque fide, & spe tenetur. q. 65.

De Aequalitate Virtutum. Cap. 66.

Vna virtus potest esse maior alia.

INter virtutes specie differentes potest vna esse maior alia: potior est enim causa suo effectu,& in effectibus tantò aliquid est potius, quantò propinquius est causæ. Sic prudentia dirigens alias præfertur aliis moralibus, cum perficiat

ctat rationem: sed in virtutibus eiusdem speciei dupliciter potest vna esse maior alia. Vno modo secundùm se ipsam, & sic magnitudo, vel paruitas eius attenditur secundùm ea, ad quæ se extendit: nam qui habet aliquam virtutem, vtputà temperantiam, habet ipsam, quantùm ad omnia, ad quæ se extendit temperantia: & sic virtus non recipit magis, & minus, quia ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem, vel minorem, siue secundùm diuersa tempora in eodem, siue in diuersis hominibus: quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rectam rationem, vnus est meliùs dispositus alio vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, seu propter perspicacius iudicium rationis, aut propter maius donum gratiæ. Sic igitur etiam in eodem simul existentes virtutes secundùm rationem speciei, vna maior alia est: sicut charitas maior est fide, & spe. Sed si attendantur secundùm participationem subiecti, sunt æquales, non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem: sicut digiti vnius manus æqualiter crescunt non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem. Ratio autem huius æqualitatis virtutum eadem est, quæ & ratio connexionis earum: quia oportet generales conditiones virtutum in omni virtute æqualiter concurrere, & medium rationis in ipsis consistere: tamen ex parte subiecti vnus est alio ad quasdam virtutes habilior, vt suprà dictum est. Et virtutes intellectuales, simpliciter loquendo, præeminent moralibus: est enim illa virtus nobilior, quę habet nobilius obiectum. Sed obiectum rationis nobilius est obiecto appetitus, nam ratio apprehendit aliquid in vniuersali, appetitus verò tendit in res, quæ habent esse particulare: igitur virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores moralibus, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic secundùm quid, virtus moralis est nobilior: quia perficit appetitũ, cuius est mouere alias potentias ad actum: vnde eis magis competit ratio virtutis, quia virtus ex eo dicitur, quod est principiũ alicuius actus, cùm sit perfectio potentiæ. Sunt etiam nobiliores intellectuales: quia per eas quodãmodò inchoatur beatitudo, quę in vnitatis cognitione cõsistit. Cùm autẽ virtutes

An virtutes in eodẽ simul existentes sint æquales.

Intellectuales virtutes praeminent moralib⁹.

secun

si eundem suam speciem maiores, vel minores dici possint mplciter, vel secundùm quid, illa simpliciter est maior, prout in ea maius bonum rationis relucet: quare inter virtutes morales iustitia præcellit, tanquam rationi propinquior: existit enim in voluntate,sicut in subiecto. Patet etiam secundùm obiectum, siue materiam quia iustitia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solùm in se ipso, sed etiam ad alterum. Post iustitiam est fortitudo: quia inter morales, quæ sunt circa passiones, tantò magis relucet rationis bonum, quantò circa maiora subditur rationi motus appetitiuus: sed in his,quæ pertinent ad hominem, maximum est vita hominis,à qua omnia alia depen dent,ideo fortitudo,quæ motum appetitiuum subdit rationi in his, quæ ad mortem, & vitam pertinent, primum locum tenet inter morales, quæ sunt circa passiones. Post fortitudinem est temperantia, quæ subiicit appetitum rationi circa ea,quæ immediatè ordinantur ad vitam,vel in eodem indiuiduo,vel in eodem secundùm speciem.Inter intellectuales verò sapientia est maior, cùm magnitudo virtutis secun dùm suam speciem ex obiecto consideretur. Obiectum autem sapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, quia considerat causam altissimam,quæ est Deus:& cùm per causam iudicetur de effectibus, & per cau sas superiores de inferioribus,hinc est,quòd sapientia habet iudicium de omnibus intellectualibus, & tanquam architectonica alias iudicat. Sed inter theologicas charitas est maior:quia licet omnes Deum respiciant,sicut proprium obiectum,& sic vna non dicatur maior altera,tamen in quantùm charitas propinquiùs, & perfectiùs se habet ad obiectum, quàm aliæ, hinc est, quòd maior dicitur. Est enim fides de non visis, & spes de non habitis: sed amor charitatis est de eo, quod iam habetur. Nec se habet fides in intellectu existens ad charitatem existentem in appetitu, sicut prudentia ad morales,quas præcedit:quia virtutes theologicæ habent obiectum, quod est supra animam: prudentia, & aliæ morales habent circa ea, quæ sunt infra hominem. In his ergo, quæ sunt supra hominem nobilior est dilectio, quàm cognitio:quia perficitur cognitio,vt cognita sunt in cognoscente. Delectatio verò, vt diligens trahitur ad rem dilectam,& vt illa in se est.Id autem,quod est supra hominem,nobilius est in se

An iustitia sit præcipua inter morales.

Sapiētia est maior inter virtutes intellectuales.

Charitas est maior inter theologicas virtutes.

in se ipso, quàm sit homine cognoscente ipsum, cùm vnumquodque sit in altero per modum eius, in quo est. q.76.

De Duratione Virtutum post hanc Vitam. Cap.67.

IN virtutibus aliquid est formale, & aliquid quasi materiale: materiale est in virtutibus inclinatio quædam partis appetitiuæ ad passiones, vel operationes secundùm aliquem modum. Sed quia iste modus determinatur à ratione, ideo ordo rationis formale est in omnibus virtutibus: quare quantùm ad id, quod est materiale virtutes morales non manebunt in futura vita, quia non erit locus concupiscentiæ, & delectationibus ciborum, & venereorum, nec erunt timores, & audaciæ, aut distributiones rerum, quæ veniunt in vsum præsentis vitæ. Sed quantùm ad formale perfectissimæ remanebunt in Beatis, quia ratio quorumlibet eorum erit perfectissimè regulata secundùm rationis ordinem. Ideo prudentia erit sine periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnantia libidinum, & per iustitiam subditi erunt Deo: & ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solùm radicaliter in essentia, in qua seminalia quædam sunt harum virtutum. Vnde fortitudo, & temperantia non erunt perfectæ in anima nisi post resurrectionem: prudentia verò, & iustitia, quæ in voluntate sunt, perpetuò manebunt. Sed & intellectuales etiam remanent: quia firmior est cognitio vniuersalium, & necessariorum, quàm particularium, & contingentium: etsi quidam posuerint species intelligibiles non permanere in intellectu possibili, nisi quãdiu intelligit actu, nec posteà esse aliquam considerationem, nisi in viribus sensitiuis, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ corrumpuntur corrupto corpore. Hoc tamen est falsum: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundùm modum recipientis: quare possibilis intellectus locus specierum dicitur. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsas species intelligibiles, corrumpuntur corrupto corpore: vnde quantùm ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destructo

Post hanc vitam secundum formale remanent virtutes morales.

Virtutes intellectuales, quantum ad formale, remanent.

corpore destruuntur, sed quantùm ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, remanent intellectuales virtutes: quia species se habent in virtutibus intellectualibus, sicut causæ formales. Vnde quantùm ad id, quod formale est in eis, manent. Fides autem non manet post hanc vitam: nam de ratione eius est imperfecta cognitio, cùm sit substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Impossibile enim est perfectam, & imperfectam cognitionem ex parte subiecti simul esse in eodem subiecto. Sed fides ex sui ratione habet, vt credens non videat id, quod credit: beatitudo autẽ de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, vt Beatus videat id, ex quo beatificatur: ergo impossibile est, vt fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto. Nec spes manet post mortem: importat enim spes motum quendam in id, quod non habetur. Quare quando habetur, quod speratur: videlicet diuina fruitio, iam spes esse non poterit: vnde in gloria nil eius remanet, cùm comparetur ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. De fide verò si intelligatur de eodem numero, quæ est enigmatica, & de clarè vidente, est impossibile, sed quantùm ad substantiam cognitionis non idem numero, sed idem genere potest in Patria remanere. Charitas verò, cùm amor sit, de cuius ratione non est aliqua imperfectio, quia potest esse habiti, & visi, & non visi, non euacuatur per gloriæ perfectionem: sed eodem numero manet. Nam quando imperfectio alicuius rei non est de ratione ipsius speciei, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, posteà fieri perfectum: vt homo perficitur per augmentum, & albedo per intensionem, q. 67.

Fides non manet post hanc vitã.

Spes non manet post hanc vitã.

Charitas remanet in gloria.

De Donis. 68.

Quomodo dona & virtutes differant.

Dona, & virtutes, cùm homines perficiant ad bene agẽdum, quidam posuerunt non esse inter se distinguendas: sed quia non poterant assignare rationem, quare quædam virtutes dicantur dona, non autem omnes, & quare timor inter dona ponatur, & non inter virtutes, maior eis remanebat difficultas. Vnde, alij posuerunt dona perficere liberum arbitrium, prout est facultas rationis: virtutes verò, prout est facultas voluntatis. Sed si ista distinctio esset conueniens

ueniens, omnes virtutes oporteret esse in voluntate, & omnia dona in ratione. Quare alij dixerunt dona esse ad resistendum tentationibus, virtutes verò ad bene operandum. Sed hoc non sufficit: quia virtutes etiam tentationibus resistunt, vt de charitate patet. Ideo alij dixerunt, quòd virtutes sunt ad bene operandum, dona autem, vt Christo conformemur. Sed hoc etiam non sufficit: quia etiam in passione eius resplenduerunt charitas, mansuetudo, mititas, & similia, ad quæ etiam ipse Dominus nos inuitat. Quare ad distinguendum dona à virtutibus, sequi debemus modum loquendi in Scriptura, in qua nobis traduntur dona sub nomine Spirituum, videlicet requiescet spiritus sapientiæ, intellectus, &c. Insunt ergo nobis dona ex inspiratione diuina: quæ motionem quandam ab exteriori significat. Et quia in homine duplex est principium mouens, vnum interius, quod est ratio, aliud exterius, quod est Deus, atque omne, quod mouetur necesse est proportionari suo motori, & quanto mouens est altior, tantò necesse est mobile proportionari ei perfectiori dispositione, vt autem benè moueatur, virtutes humanas perficere hominem, prout homo natus est moueri per rationem in his, quæ interiùs, vel exteriùs agit: oportet ergo inesse ei altiores perfectiones, secundùm quas disponatur ad ea, quæ diuinitùs mouentur. Et istæ perfectiones vocantur dona, non solùm, quia à Deo infunduntur, sed quia secundùm ea homo disponitur, vt efficiatur promptè mobilis ab inspiratione diuina, & sic ad altiores actus, quàm virtutes. Atque necessaria sunt dona hominibus in illis, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed diuinus requiritur: perficitur autem homo à Deo naturali lumine intellectus, & supernaturali perfectione virtutũ theologicarũ. Sed per primam potest homo proficere ad finem suæ speciei connaturalem, & non ad felicitatem supernaturalem. Sic etiam secunda perfectio imperfectè habetur in via: quia imperfectè Deum cognoscimus, atque diligimus. Vnde nisi anima excitetur, atque adiuuetur per Spiritum sanctum, non potest promptè, & benè exequi ea, quæ diuinæ sunt voluntatis: dona ergo sunt necessaria. Quæ dona Spiritus sancti habitus quidam sunt, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui sancto. Nam sicut virtutes morales perficiunt vim appetitiuam, secundùm quod partici

Dona Spiritus sancti sunt necessaria.

Dona Spiritus sancti sunt habitus, & sunt septẽ.

participat aliqualiter rationem, vt nota est moueri per imperium rationis, ita omnes potentiæ natæ sunt moueri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia: & sicut in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sunt virtutes, ita etiam sunt dona in ratione, & in vi appetitiua. Vnde conuenienter enumerantur septem dona: nam ad apprehensionem veritatis perficitur speculatiua ratio per intellectum, practica verò per consilium: sed ad rectè iudicandum speculatiua per sapientiam, & practica per scientiam perficitur. Vis verò appetitiua in his, quæ sunt ad alterum per pietatem, & in his, quæ sunt ad se ipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum, & contra concupiscentiam inordinatam delectabilium per timorem. Sic ergo dona hæc extendunt se ad omnia, ad quę se extendunt virtutes, tam intellectuales, quàm morales, Et sicut istæ connectuntur sibi inuicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti sibi inuicem cōnectuntur in charitate: quare qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest. Sicut enim vires appetitiuæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona ad comparationem ad Spiritum sanctum mouentem, qui per charitatem inhabitat in nobis.

Dona Spiritus sancti sunt cōnexa.

Dona in Patria manebunt.

Et dona, si loquimur, quantùm ad ipsorum essentiam, perfectissimè remanent in Patria, cùm perficiant mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti: tunc enim homo erit totaliter subditus Deo. Sed si considerantur, quantùm ad materiam, circa quam operantur in præsenti, operationem habent circa aliquam materiam, circa quam non habebunt in statu gloriæ: & secundùm hanc non manebunt in Patria, vt de virtutibus cardinalibus dictum est. Atque dignitas donorum, si simpliciter attendatur, eadem ratio est comparationis in ipsis, & in virtutibus: cùm dona perficiant hominem ad omnes actus potentiarum animæ, ad quos perficiunt virtutes. Quare sicut virtutes intellectuales moralibus præferuntur, & in intellectualibus contemplatiuæ præferuntur actiuis, ita etiam in donis sapientia, intellectus, scientia, & consilium præferuntur pietati, fortitudini, & timori, & inter ipsas secundum ordinem suum est prælatio. Sed quantum ad materiam, fortitudo, & consilium præferuntur

De ordine donorum.

runtur scientiæ, & pietati: quia fortitudo, & consilium locum habent in arduis, pietas, & scientia etiam in communibus. Dignitas ergo enumerationis respondet partim simpliciter, prout sapientia, & intellectus omnibus præferuntur: partim autem secundum ordinem materiæ, sicut consilium, & fortitudo præferuntur scientiæ, & pietati. Et cum virtutes in tria genera distinguantur, videlicet theologicæ sunt, quibus mẽs humana Deo coniungitur, intellectuales, quibus ratio ipsa perficitur, morales, quibus vires appetitiuæ perficiuntur ad obediendum rationi, dona autem Spiritus sancti sunt, quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc, vt diuinæ motioni subdantur: eadem ergo est comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo vnitur Spiritui sancto mouenti, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est motiua virtutum moralium. Quare sicut intellectuales præferuntur moralibus, & regulant eas, ita theologicæ virtutes præferuntur donis, & ea regulant. Si verò comparentur ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum mouentẽ, sed virtutes perficiunt vel rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Patet autem ad altiorem motorem oportere esse mobile dispositum maiori perfectione: vnde dona perfectiora sunt virtutibus, q. 68.

Dona virtutibus præferuntur.

De Beatitudinibus,
Cap. 69.

BEatitudines distinguũtur à virtutibus, & donis, nõ sicut habitus distincti ab eis, sed sicut actus: nam finẽ dicitur aliquis iam habere propter spem finis obtinẽdi, spes autem de fine cõsequendo insurgit ex hoc, quòd aliquis conueniẽter mouetur ad finẽ, & ad ipsum appropinquat, quod fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis appropinquat aliquis per operationes virtutũ, & maximè per operationes donorum, ad quam beatitudinẽ non sufficit ratio, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cuius sequelã per dona perficimur. Et circa hæc præmia, quæ attribuũtur beatitudinibus, diuersimodè loquuti sunt Sancti: nam Ambrosius dicit pertinere ad futuram beatitudinẽ, Aug. ad vitam præsentẽ, Chrys.

Beatitudines sunt actus.

Præmia ad hanc vitam, vel futuram pertinẽt.

quædam ad præsentem vitam, & quædam ad futuram. Sed considerandum est: quod spes beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primò propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad ipsam per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam etiam in Sanctis in hac vita. Ea igitur, quæ tanguntur in beatitudinibus tanquam merita, sunt præparationes ad ipsam perfectam, vel inchoatam: quæ verò ponuntur tanquam præmia, potest esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinet ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio eius, sicut est in viris perfectis, & hoc modo præmia pertinent ad præsentem vitam. Nam cùm aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo, quod perueniet ad perfectionem vitæ, deinde ad perfectionem Patriæ. Conuenienterque beatitudines enumerantur, cum tres beatitudines ab aliquibus sint positæ in vita, videlicet voluptuosa, actiua, & contemplatiua, quæ diuersimodè se habent ad futuram beatitudinem, cuius spe hìc dicimur beati. Nam voluptuosa falsa beatitudo est, & rationi contraria, impedimentúmque affert: quia vita voluptuosa consistit in duobus. Primò quidem in affluentia diuitiarum & bonorum, à quibus retrahitur homo per virtutem, si moderatè eis vtatur: per donum verò Spiritus sancti eminentiori modo retrahitur homo, si totaliter ea contemnat. Quare prima beatitudo ponitur, Beati pauperes spiritu: quod refertur ad contemptum exteriorum bonorum per humilitatem. Secundo verò voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones irascibilis, siue concupiscibilis: sed à sequela irascibilis retrahit virtus, ne in eis superfluat homo secundum rationis regulam, donum verò excellentiori modo retrahit, vt homo secundum diuinam voluntatem totaliter ab eis tranquillus reddatur. Sed à concupiscibilibus retrahit virtus moderatè vtendo passionibus: bonum verò totaliter abiiciendo, & si oportet, voluntarium luctum assumendo: vnde dicitur, Beati, qui lugent. Vita verò actiua præcipuè consistit in his, quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficij: & ad primum quidem nos virtus disponit, vt quod debemus, eis reddamus, quod pertinet ad iustitiam. Sed donum abundantiori quodam affectu ad hoc nos inducit, vt feruenti desiderio opera iustitiæ impleamus: vnde dicitur, Beati, qui esuriunt, & sitiunt

Beatitudines conuenienter enumerantur.

tiunt iustitiam. Circa verò dona spontanea, perficit virtus liberalitatis, vt his donemus, quibus ratio dictat esse donandum: sed donum propter Dei reuerentiam solùm considerat necessitatem, quod est propriè misereri pauperum. Quare quinta est beatitudo, Beati misericordes. Sed quæ ad vitam contemplatiuam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua eius inchoatio: & ideo non ponuntur tanquam merita, sed tanquam præmia. Effectus verò vitæ actiuæ, quibus homo disponitur ad contemplatiuam vitam, ponuntur tanquam merita: qui effectus quantùm ad virtutes, & dona, quibus perficitur homo in se ipso, est munditia cordis. Vnde ponitur sexta beatitudo, Beati mundo corde. Sed quantùm ad virtutes, & dona perficientia in comparatione ad alterum, est septima beatitudo pax: vnde dicitur, Beati pacifici. Et conuenienter assignantur præmia: nam prima tria sunt, vt retrahāt homines à terrenis, & caducis bonis: vnde regnum cœlorum pauperibus spiritu promisit. Sed quia per litigia, & bella quærunt homines destruere aduersarios, ideo promisit mitibus tutam & quietam possessionem terræ viuentium, per quam designatur soliditas æternorum bonorum. Et cùm homines quærunt in delectationibus mundi habere consolationē contra præsentis vitæ laborem, lugentibus vitæ solamen promisit. Sed duæ aliæ beatitudines pertinent ad opera vitæ actiuæ, quæ sunt opera virtutum ordinantium ad proximos, à quibus alij retrahuntur propter inordinatum affectum ad bonum proprium. Ideo Dominus iustitiam, & saturitatem promisit esurientibus, ne homines aliena rapiant, & ad reddendum debitum proximis retrahantur. Et quia aliqui nolunt immisceri alienis miseriis, ideo misericordibus miseriæ liberationem promittit. Aliæ verò duæ vltimæ pertinent ad contemplatiuam beatitudinem: ideo secundùm conuenientiam dispositionum, quæ ponuntur in merito, præmia redduntur: quia munditia oculorum disponit ad clarè videndum. Quare mundis corde diuina visio promittitur: & constituere pacem in se ipso vel ad alium, manifestat hominē esse Dei imitatorem, qui est Deus vnitatis, & pacis. Ideo pro præmio redditur gloria diuinæ filiationis, quæ est in perfecta coniunctione ad Deum per sequentia consummatam. q. 69.

Præmia conuenienter assignātur.

De Fructibus Spiritus sancti. Cap. 70.

Actus humani dicũtur fruct⁹.

NOmen Fructus à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus quod ex planta producitur, cùm ad perfectionem peruenerit, & quandam in se suauitatem habet. Qui fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Sic ergo in spiritualibus nomen Fructus dupliciter accipere possumus. Vno modo, vt fructus hominis quasi arboris dicatur id, quod ab eo producitur. Alio modo vt fructus hominis dicatur id, quod homo adipiscitur. Non autem omne id, quod adipiscitur homo habet rationem fructus, sed id, quod est vltimum delectationem habens: habet enim homo agrum, & arborem, qui fructus non dicuntur, sed solùm id, quod est vltimum, quod scilicet ex agro, & arbore homo intendit habere, & secundùm hoc fructus hominis dicitur vltimus hominis finis, quo debet frui. Si verò fructus hominis dicatur id, quod ex homine producitur, sic ipsi actus, humani fructus dicuntur: qui actus si procedunt secundùm vsum rationis, fructus rationis vocatur, si verò procedunt ab homine secundùm altiorem virtutem Spiritus sancti, sic operatio hominis dicitur fructus Spiritus sancti, quasi cuiusdam diuini seminis. Differúntque fructus à beatitudinibus: nam ad rationem fructus sufficit, quod sit aliquid habens rationem vltimi, & delectabilis: sed ad rationem beatitudinis requiritur, quod sit aliquid perfectum, & excellens. Sunt enim fructus quæcunque virtuosa opera, in quibus homo delectatur: sed beatitudines dicuntur solùm opera perfecta, quæ ratione suę perfectionis magis attribuuntur donis, quàm virtutibus. Vnde omnes beatitudines sunt fructus: sed non econuersò. Et fructus ab Apostolo conuenienter enumerantur, quorum distinctio attenditur secundùm diuersum processum Spiritus sancti in nobis: nam primò benè disponit mentem in se ipsam, quod fit quando mens benè se habet in bonis, & malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ab bonum est per amorem: ad amorem autẽ charitatis ex necessitate sequitur gaudiũ. Sed perfectio gaudij est pax: primò, quãtùm ad quietem ab exterioribus conturbãtibus, ne in fruitione amati aliquis perturbetur, sed corde parato alia quasi nihil reputet. Secũdò quantùm

Fructus à beatitudinibus differunt.

Fructus conuenienter enumerantur ab Apostolo.

quantũ ad sedationem desiderij fluctuantis:quia nõ perfectè gaudet de aliquo,cui non sufficit id,de quo gaudet.Et in malis benè se habet mens,primò,vt non perturbetur per imminentiam malorum,quod ad patientiã pertinet:secũdò,vt nõ perturbetur in dilatione bonorũ,quod pertinet ad longanimitatem.Sed ad id,quod est iuxta proximum,benè disponitur mens hominis.Primò,quantùm ad voluntatem benefaciendi: & hoc pertinet ad bonitatem.Secundò quãtũ ad beneficentiæ executionem:&hoc pertinet ad benignitatẽ.Tertiò,vt æquanimiter tolerentur mala illata: & hoc pertinet ad mansuetudinem quæ cohibet iras.Quartò, vt proximis,nec in fraudem,nec per dolum noceamus : & hoc ad fidelitatem pertinet.Sed ad id,quod est infra hominem,bene disponitur homo,quantùm ad exteriores actiones per modestiam,quæ modum obseruat in omnibus dictis & factis:&ad interiores concupiscentias per continentiã,& castitatem, inquantũ cõtinens patitur concupiscentias,sed non deducitur:castus autem non patitur,nec deducitur.Et fructus Spiritus sancti cõtrariantur operibus carnis secũdùm communem rationem: quia Spiritus sanctus mouet humanã mentem ad id , quod est secundùm rationem,vel supra rationem,appetitus autem carnis trahit ad bona sensibilia,quę sunt infra hominem.Sed si considerantur rationes propriæ singulorum fructuum , & operum carnis,sic non oportet, quod singula singulis cõtraponantur:nam in eo loco Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia,nec omnia carnalia.q.70. *Fructus Spiritus sancti cõtrariãtur operibus carnis.*

De Vitiis & Peccatis.Cap.71.

VItium virtuti cõtrariatur:nã tria ei opponũtur.Vnũ est peccatũ,prout actus virtutis est actus ordinatus,&debitus:peccatũ autẽ nominat actũ inordinatũ.Opponitur etiam virtuti malitia,prout ad rationẽ virtutis,cõsequitur,quod sit bonitas quędã.Vitiũ verò,secũdũ quod est indispositio quędã nõ cõuenientis naturæ rei,opponitur directè ipsi virtuti, prout importat dispositionẽ alicuius conuenienter se habentis secũdũ modũ suę naturę.Vnde peccatũ cõtrariatur virtuti,prout virtus est operatiua boni,malitia cõtrariatur secundũ quod virtus est quędã bonitas:vitiũ autẽ propriè cõtrariatur virtuti secũdũ suã essentiã.Et vitiũ à vituperio dicitur,virtutiq; cõtrariatur,prout indispositio quædã est contra id , quod rei naturæ *Vitiũ virtuti cõtrariatur.* *Vitium est contra naturam.*

conueuit: vnde virium est contra naturam. Natura autem vniuscuiusq; rei potissimè est forma, secũdũ quã res sortitur speciem. Sed homo constituitur in specie per animã rationalem: vnde quod est contra ordinẽ rationis, propriè est contra naturã hominis, inquantùm est homo, quia bonum hominis est secũdũ rationem esse, & malum hominis est esse præter rationem. Sic ergo virium intantùm est contra naturã hominis, inquantùm est contra ordinem rationis. Sed actus vitiosus peior est vitio: nam habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum, melius enim est benè agere, quàm posse benè agere. Et habitus cùm medium gradum teneat in bonitate, & malitia inter potentiã, & actum, sequitur, quod actus præemineat habitui, quod patet, quia habitus nõ dicitur bonus, vel malus nisi ex hoc, quod ad bonum, vel malum actũ inclinat, vnde propter bonitatem, vel malitiam actus, bonus, vel malus dicitur habitus, & peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum: sed aliter se habet habitus in anima à forma, quia in re naturali forma naturalis ex necessitate producit operationem sibi conuenientem: & sic non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ, sicut calor non potest esse cum actu infrigidationis. Habitus verò in anima non producit suã operationem ex necessitate: sed homo vtitur eo, cum voluerit. Quare habitu existente in homine, potest homo non vti habitu, aut agere actum contrarium: & sic habens virtutem potest procedere ad actum peccati. sed actus peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout habitus quidam est, non potest ipsam corrumpere, si sit vnus tantum: quia sicut habitus per vnum actũ non generatur, ita nec corrumpitur. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est per actum vnius peccati corrumpi virtutes: quodlibet enim peccatum contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantùm sunt virtutes. Quare per vnum actum peccati mortalis, exclusa charitate excluduntur omnes virtutes infusæ, & illæ, quæ remanent, vt fides, & spes, sunt secundùm habitus informes, & non virtutes. Sed per peccatum veniale contrariatur charitati, & sic per ipsum non excluduntur virtutes infusæ: ergo per peccatum mortale tolluntur, sed acquisitæ per vnum actum non excluduntur. Nec in quolibet peccato per se est aliquis actus: nam si

Actus vitiosus peior est vitio.

Peccatum potest esse cum aliqua virtute.

si in peccato omissionis intelligatur illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque peccatum omissionis est cum actu interiori, vt cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam. aliquando verò sine omni actu interiori, vel exteriori, sicut cùm aliquis hora, qua tenetur ire ad ecclesiam nil cogitat de eundo, vel non eundo ad ecclesiam: sed si in peccato omissionis intelligantur etiam causæ, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis esse aliquem actum, non enim est peccatum omissionis, nisi cùm aliquis prætermittit quod potest facere, & non facere, Vt autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa coniuncta, vel præcedente: quæ causa si non est in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut si aliquis prætermitteret ire ad ecclesiam propter infirmitatem. Sed si causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omninò habet rationem peccati: & tunc semper oportet, quòd ista causa, inquantùm est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis, qui actus quandoque fertur in ipsam omissionem, vt si quis propter laborem vult non ire ad ecclesiam, tunc talis actus per se pertinet ad omissionem. Sed quando actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, siue id, in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, vt si aliquis vult ludere, quando tenetur ire ad ecclesiam, siue etiam sit præcedens, vt si aliquis vult vigilare diu de sero, ex quo sequitur, quòd non potest ire ad ecclesiam hora matutina, tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur præter intentionem. Ex quibus patet, quòd tunc peccatum omissionis habet aliquem actum coniunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis, sed iudicium de rebus datur secundùm illud, quod est per se, & non secundùm illud. quod est per accidens: ergo. Et cùm peccatum nil aliud sit, quàm actus humanus malus, ideo intantùm humanus dicitur, inquantùm voluntarius est, vel quasi à voluntate elicitus, vel quasi imperatus: qui actus humanus malus est ex hoc, quòd caret debita commensuratione ad regulam, quæ duplex est. Vnum propinqua, & homogenea, videlicet ratio humana: alia lex est æterna.

Non in quolibet peccato est actus.

Peccatum quid sit.

Vnde

Vnde Auguſtinus in definitione peccati duo poſuit: vnum quod pertinet ad ſubſtantiam actus humani, quod eſt quaſi materiale, cum dixit, Dictum, factum, & cõcupitum, & aliud, quod pertinet ad rationem mali, quod eſt quaſi formale, cũ ſit contra legem æternam, per quam regulamur in multis ſupra rationem humanam. q. 71.

De Definitione Peccatorum. Cap. 72.

Peccata differunt ſpecie ſecundum obiecta. PEccata propriè diſtinguuntur ſpecie ſecũdum obiecta: nam ad rationem peccati duo concurrunt, videlicet actus voluntarius, & inordinatio, quæ eſt per receſſum à lege Dei. Sed primum comparatur per ſe ad peccantem, qui intendit exercere talem actum voluntarium in tali materia. Inordinatio autem actus per accidens ſe habet ad intentionem peccantis: quia nullus intendens ad malum operatur. Quare vnumquodque ſpeciem conſequitur ſecundum illud, quod eſt per ſe, & non ſecundum id, quod eſt per accidens: cùm ea, quæ per accidens ſunt, extra rationem ſpeciei ſint. Vnde peccata ſpecie diſtinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quàm ex parte inordinationis exiſtentis in peccato: ſed actus voluntarij diſtinguuntur ſpecie ſecundùm obiecta, ergo peccata ſic propriè diſtinguuntur. Et *Aliqua peccata carnalia, & aliqua ſpiritualia.* cùm recipiant ſpeciem ex obiectis peccata, aliqua dicuntur ſpiritualia, quæ in delectatione ſpirituali perficiuntur: & quæ perficiuntur in delectatione carnali, vt gula, & luxuria, carnalia vocantur. Conſiſtit enim peccatum in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinatè appetitur, & eo habito aliquis inordinatè delectatur. At delectatio duplex eſt. Vna animalis, quæ conſummatur in ſola apprehenſione alicuius rei ad votum habitæ, vt cùm aliquis in laude, & honoribus delectatur: & hæc ſpiritualis eſt. Alia eſt corporalis, aut naturalis, quæ in tactu corporali perficitur, & hæc delectatio carnalis nuncupatur. Non autem differunt *Peccata differunt ſpecie ſecũdum cauſas.* peccata ſpecie ſecundùm diuerſas cauſas actiuas, vel motiuas, ſed ſecundum diuerſitatem cauſæ finalis: quæ eſt obiectum voluntatis. Nam ex quatuor cauſis, formalis & materialis reſpiciunt propriè ſubſtantiam rei: vnde ſubſtantiæ, ſecundum formam, & materiam ſpecie, & genere diſtin-

distinguuntur. Agens verò & finalis respiciunt directè motum & operationem: quare motus, & operationes specie distinguuntur secundum huiusmodi causas, sed non eodem modo, quia principia actiua naturalia sunt semper determinata ad eosdem actus, cum agant ex necessitate naturæ, vt calor in igne: & propter id motus, & actiones naturales diuersificantur non solùm ex parte causæ finalis, sed etiam ex parte efficientis, id est actiui principij. Sed principia actiua in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad vnum, & ideo ex vno principio actiuo, vel motiuo possunt procedere diuersæ species peccatorum, vt si homo furetur, vel occidat, vel deserat gregem sibi commissum: hæc eadem possunt procedere, ex timore malè humiliante, vel ex amore malè inflammante. Vnde patet, peccata non differre specie secundùm diuersas causas actiuas, vel motiuas, sed solùm secundùm diuersitatem causæ finalis, qui finis obiectum est voluntatis, vnde actus humani, speciem habent ex fine. Et conuenienter peccata distinguuntur in Deum, in seipsum, & in proximum, cùm triplex ordo in homine requiratur. Vnus secundùm comparationem ad regulam rationis æternæ respectu eorum, quæ soli Deo debentur: & qui in talibus peccant, contra Deum peccare censentur, vt infidelis, hæreticus, sacrilegus, & blasphemus. Alius est per comparationem ad actus nostros, quorum mensura est ratio, quæ dupliciter regulat hominem, videlicet in ordine ad se ipsum, & per comparationem ad alium: cùm ergo peccat contra primum ordinem, tunc in se ipsum peccat, vt gulosus, & luxuriosus: quando verò peccat contra ordinem rationis ad alium, tunc peccat in proximum, sicut facit fur, & homicida, & omnis iniustus, quia iustitia propriè est ad alium. Nec differentia venialis, vel mortalis peccati, vel quæcunque alia differentia, quæ sumitur penes reatum, potest esse differentia constituens diuersitatem speciei: quia id, quod est per accidens, nunquàm speciem constituit, id autem, quod est præter intentionem agentis, est per accidens. Sic etiam patet, quòd pœna est præter intentionem peccantis: ideo per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis, ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, videlicet à iustitia iudicantis qui secundùm diuersas conditiones peccatorum diuersas

Omnia peccata, aut sunt in Deum, aut in se ipsum, aut in proximum.

Peccata non differunt specie secundum reatum pœna.

uersas pœnas infligit, Vnde differentia, quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diuersam speciem peccatorum, sed non constituit diuersitatem speciei. Distinctio etiam peccati per veniale, & mortale, talis est: nam sequitur inordinationem actus mali, quæ est formale in ratione peccati. Cùm enim auersio est ab vltimo fine, qui est principium totius vitæ, & ordinis, tunc mortale peccatum est: si verò est citra vltimum finem deordinatio, tunc est veniale peccatum. Et peccata commissionis, & omissionis materialiter differunt specie, videlicet secundùm diuersitatem actuum, quia omissio est priuatio, & commissio est habitus: sed formaliter non, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Auarus enim ad congregandam pecuniam, & rapit, & dat ea, quæ dare debet: ita gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & debita ieiunia prætermittit: nam semper negatio fundatur super aliqua affirmatione in rebus. Et cùm aliqua differant vno modo secundùm speciem completam, vt bos & equus simul differunt, alio modo secundùm diuersos gradus in aliqua generatione, vel motu capiuntur diuersæ species, sicut ædificatio est completa generatio domus, fundamenti verò collocatio, & parietis erectio sunt species incompletæ. Sic ergo peccatum diuiditur per hæc tria cordis, oris, & operis, non sicut per diuersas species completas, quia consummatio est in opere, sed prima inchoatio in corde, secundus gradus in ore, tertius in consummatione operis: quæ tria etsi secundùm diuersos gradus peccati differunt, tamen ad vnam perfectam peccati speciem pertinere possunt, cùm ab eodem motiuo procedant. Iracundus enim ex hoc, quòd vindictam appetit, primò perturbatur in corde, secundò verba contumeliosa profert, tertiò procedit vsque ad facta: & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato. Et cùm duo sint in peccato, ipse actus volitus, & inordinatio, prout receditur ab ordine rationis, & legis diuinę, species peccati nõ attenditur ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis: sed magis ex parte ipsius actus, secundùm quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Quare vbicunque occurrit diuersum motiuum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diuersa species peccati. Cùm ergo non sit idem motiuum ad peccandum

Peccatum commissionis, & omissionis differunt specie.

Conuenienter peccata diuiduntur, cordis, oris, & operis.

Super abundantia & defectu diuersa fiunt peccatorum species.

candum in peccatis, quæ sunt secundùm superabundantiam, & in peccatis, quæ sunt secundùm defectum, imò sunt motiua contraria, vt motiuum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, & in peccato insensibilitatis motiuum est odium earum, hinc est, quòd ista peccata differunt non solùm specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria. Et vbi est idem motiuum peccandi, circunstantiæ non faciunt diuersitatem speciei, vt illiberalis accipit propter inordinatum appetitum congregandæ pecuniæ, quando non oportet, & plusquam oportet: & tales circunstantiarum corruptiones non diuersificant speciem, sed ad vnam, & eandem pertinet. Sed quando proueniunt ex diuersis motiuis, quia motiuum ad peccandum est finis, & obiectum, tales corruptiones circunstantiarum diuersas peccati species constituunt, vt si quis præproperè comedit, potest prouenire, quia non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis. Si verò appetit immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad conuertendum multum cibum. Si autem appetit cibos deliciosos, contingit propter delectationem in cibis existentem. quest.72.

An pecca ta diuersificentur specie secundum circunstantias.

De Comparatione Peccatorum adinuicem. Cap.73.

VItia, & peccata non sunt connexa, cùm speciem habeant secundùm illud, ad quod conuertuntur, quę nullam habent insimul connexionem, peccatum enim cō mittitur in recedendo ab vnitate ad multitudinē, sicut amor sui disgregat affectum hominis in diuersa, prout homo amat se appetendo sibi bona tēporalia, quæ sunt varia, & diuersa. Sed virtutes sunt connexæ, inquantū à multitudine accedūt ad vnitatem: vnde amor Dei est cōgregatiuus, inquātùm affectum hominis à multis ducit in vnū. Quare intentio agentis secundū virtutem est, vt rationis regulam sequatur, & sic omnium virtutes intentio in idē tendit: vnde virtutes sunt cōnexæ in recta ratione agibilium, quæ est prudētia. Sed intentio peccantis

Vitia, & peccata non sunt connexa.

peccantis non est ad hoc, vt recedat ab eo, quod est secundũ rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo speciem sortitur: quæ bona sunt diuersa, in quæ tendit intentio peccantis, & sic non habent connexitatem.

Peccata non sunt paria omnia.

Nec omnia peccata sunt paria, quamuis. Stoici dixerint cõtrarium: qui decipiebantur ex hoc, quod considerabant peccatum ex parte priuationis tantùm, & sic illam non suscipere magis, & minus. Sed sciendum est duplex esse priuationũ genus. Vna priuatio est pura, & simplex, quæ consistit quasi in corruptum esse, vt mors est priuatio vitę, & tenebrę priuatio luminis: & hæc non recipit magis, & minus, quia nihil est residuum de habitu opposito. Alia est priuatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ priuatio magis cõsistit in corrumpi, quã in corruptum esse, sicut ægritudo, quæ priuat debitam commensurationem humorum: remanet tamen aliquid eius, alioquin animal non esset viuum. Et hæc priuatio recipit magis, & minus: quia multùm refert ad ægritudinem, vtrùm plus, vel minus recedatur à debita commensuratione humorum. Sic ergo dicendum est de peccatis: ita enim in eis priuatur debita commensuratio rationis, vt nõ totaliter tollatur ordo rationis, alioquin malum, si sit integrum, destruit se ipsum: nam non posset remanere substantia actus vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Vnde multum interest ad grauitatem peccati, vtrùm plùs, vel minùs recedatur à rectitudine rationis. Non ergo peccata sunt paria: sed sicut vna ægritudo est grauior alia, & tantò grauior, quantò magis tollitur debita commẽsuratio humorum per commensurationem prioris principij, sicut ægritudo, quæ prouenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo, quod appropinquat cordi, est periculosior. Ita peccatum tantò est grauius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis: & quia ratio ordinat omnia in agibilibus ex fine, ideo quanto ex altiori fine peccatum contingit in actibus humanis, tantò grauius peccatum est. Sed obiecta actuum sunt fines eorum, ideo secundùm diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis peccatorũ, sicut patet res exteriores ordinari ad hominem, sicut ad finem: hominem verò in Deum, sicut in finem ordinari. Quare peccatum, quod est circa substantiam hominis, vt homicidium

Grauitas peccatorũ attenditur secundum obiecta.

cidium,grauius est furto,quod est circa res exteriores:sed grauior est infidelitas,& blasphemia,quæ immediatè committuntur contra Deũ.Differentia ergo grauitatis, quæ attenditur penes obiecta,est principalis,quasi cõsequens speciem.Et quia ex parte obiecti attẽditur maior grauitas peccati,sicut attenditur maior dignitas virtutis,cùm virtutes, & peccata ex obiecto speciẽ sortiantur, ideo principaliter, & directè maximæ virtuti contrariatur maximum peccatũ, quasi maximè ab eo distans in eodem genere.Sed si cõsideratur oppositio virtutis ad peccatum secũdum quãdam extensionem virtutis cohibẽtis peccatum,sic quãtò virtus est maior,tantò magis elongat hominem à peccato sibi cõtrario,& inducentia ad peccatum cohibet:sicut sanitas,quãtò est maior, tantò maiores discrepantias humorum excludit, & per hunc modũ maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.Et inter peccata spiritualia,& carnalia maioris culpæ sunt spiritualia cęteris partibus:quod per tres rationes patet.Primò ex parte subiecti: nam peccata spiritualia perti nent ad spiritũ,cuius est conuerti ad Deũ,& ab eo auerti.Sed carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus,qui principaliter conuertitur ad bonũ corporale:vnde peccatũ carnale plus habet de conuersione,& spirituale plus habet de auersione,ex qua procedit ratio culpæ.Secundò patet ex parte eius,in quem peccatur:nã peccans carnaliter,in proprium corpus peccat,quod est minùs diligendum,quàm Deus,& proximus,in quos peccatur per peccata spiritualia.Tertiò patet ex parte motiui quia quãtò est maior impulsus,tantò minùs homo peccat:sed peccata carnalia habent maiorem impulsum propter concupiscẽtiam carnis nobis innatam,vnde sunt minoris culpæ,quã uis magis sint exprobrabiles,quia minus habẽt de ratione. Et vbi voluntas est maior ad peccandum,ibi grauior est culpa:est enim voluntas propria,& per se causa peccati, vnde comparatur ad peccatum,sicut arbor ad fructum.Sed si capiantur aliæ causæ peccati,quasi extrinsecæ.& remotæ,tũc in his,quædam inducunt voluntatem ad peccandum secũdùm naturam ipsius voluntatis,vt finis,qui est propriũ obiectum voluntatis,& ex tali causa augetur peccatum quia grauiùs peccat illa voluntas,quæ inclinatur ad peccandum ex intentione peioris finis.Sed aliæ causæ , quæ inclinant

Grauitas peccatorũ differt secũdum dignitatem virtutum

Peccata spiritualia sunt maioris culpæ, quàm carnalia.

Grauitas peccati attenditur secundùm causam peccati.

voluntatem ad peccādum præter naturam,&ordinē ipsius voluntatis,quæ per se nata est moueri liberè secundum iudicium rationis ex se ipsa,tales diminuentes iudicium rationis,vt ignorantia,vel diminuentes liberum motum voluntatis,vt metus,violentia,& infirmitas,diminuunt peccatum,sicut diminuunt voluntarium,intantùm quòd si actus esset omninò inuoluntarius,nullam haberet rationem peccati. Et cùm peccatum causetur ex defectu alicuius circunstantiæ,quando ex hoc receditur ab ordine rationis,nō obseruando debitas circunstātias,patet per eas aggrauari peccatum quod tripliciter contingit. Vno modo, quando circunstantia transfert in aliud genus peccati,sicut committit fornicationem,qui accedit ad non suam:sed si addatur hæc circunstantia,vt sit alterius vxor,transfertur in aliud genus peccati,videlicet in iniustitiam,inquantùm rem alterius vsurpat. Vnde adulterium grauius est fornicatione. Aliquando tamen circunstantia non aggrauat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati,sed solùm multiplicat rationē peccati,vt si prodigus det,quando non debet,&cui non debet,multipliciùs peccat eodē genere peccati:&ex hoc peccatū fit grauius,sicut grauior est infirmitas,quæ inficit plures partes corporis. Tertiò aggrauat circunstantia peccatum ex eo,quòd auget deformitatem prouenientē ex alia circunstantia,sicut accipere alienū cōstituit speciem furti: quòd si addatur hæc circunstantia,vt multum accipiat,erit grauius peccatum,& si parum,vel multum de se non dicit rationem boni,vel mali. Et nocumentū, quod prouenit ex peccato,si est præuisum,&intentum, sicut si quis operatur aliquid animo nocendi alteri,vt fur,&homicida,tunc directè quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati:quia tunc nocumentum est obiectum peccati. Sed quādo nocumentum est præuisum,sed nō intentum,videlicet si aliquis transit per agrum,vt magis occultè vadat ad fornicādum, infert nocumentum in segetibus agri scienter,licet nō animo nocendi,sic quantitas nocumenti aggrauat peccatum, sed indirectè,inquantum ex voluntate inclinata ad peccādum nō prætermittit facere damna, quæ benè simpliciter non vellet. Sed quādo nocumentum nec est præuisum,nec intentum,tunc si per accidens se habeat ad peccatū,illud directè non aggrauat:sed propter negligentiam cōsiderādi nocu

Circunstātia aggrauat peccatum.

Grauitas peccati augetur secundum maius nocumentū

nocu

nocumenta, quæ consequi possunt, imputantur homini ad pœnam mala, quæ eueniunt præter eius intentionem, quia dat operam rei illicitæ. Sed si nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum, nec præuisum, directè aggrauat peccatum: quia quæcunque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodò ad ipsam speciē peccati, vt si aliquis publicè fornicetur, & sequatur scandalum plurimorum, etsi ipse non intendit, nec fortè præuidet, directè tamē per hoc aggrauatur peccatum. Et cum prima grauitas peccati attendatur ex parte obiecti, quātò est principalius obiectum finis, tantò maior attenditur grauitas in peccato: sed fines principales actuū humanorū sunt Deus, homo, & proximus (quidquid enim facimus, propter aliquod horū facimus: quamuis horū vnū sub altero ordinetur.) Ex parte ergo horū cōsideratur maior, vel minor grauitas in peccato secundùm conditionē personæ, in quam peccatur. Primo ex parte Dei: nam maximum est peccare contra Deum: deinde peccatum est grauius cōtra personā Deo cōiunctam, vel ratione virtutis, vel officij, vnde dicitur, Qui vos tetigerit, tāget pupillā oculi mei. Sed ex parte sui ipsius tantò maius est peccatum, quantò in personam magis coniunctam naturali necessitudine, vel beneficiis: vnde dicitur, Qui sibi nequam est cui erit bonus? Ex parte autē proximi tantò est grauius peccatum, quantò plures tangit, vt putà Regem, Principem, & similes: quia in damnum plurium redundat. Vnde grauius peccat, qui se ipsum occidit, quā qui alium: quia naturalia, & spiritualia bona non subsunt dominio nostræ voluntatis, sicut res possessæ. Et magnitudo personæ peccantis ex deliberatione aggrauat peccatum, propter quatuor. Primò quidē, quia faciliùs possunt resistere, qui scientia, & virtute excellunt. Secundò propter ingratitudinem: quia omne bonum, quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Vnde potentes potenter tormenta patiētur. Tertiò propter spiritualem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ: sicut si Princeps iustitiam violat, qui ponitur iustitiæ custos. Quartò propter exemplum, siue scādalum: nam ad pluriū notitiā perueniunt peccata magnorū, & magis homines ea indignè ferūt. Peccata verò superuenientia ex subreptione infirmitatis humanæ, minùs imputātur eis, qui sunt

Peccatum aggrauatur ratione personæ, in quā peccatur.

Quare aliquis nō potest sibi āputare mēbra.

Magnitudo personæ peccantis aggrauat peccatum.

maiores in virtute, eò quòd minùs negligunt huiusmodi peccata reprimere, quæ tamen omninò subterfugere infir mitas humana non sinit, vt dicitur Paralipomen. 2. Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui toto corde requirũt, &c. q. 73.

De Subiecto Peccatorum. Cap. 74.

Voluntas est subiectum peccati.

PEccatũ in voluntate est, sicut in subiecto: est enim peccatum inordinatus actus. Sed actuũ quidam transeunt in exteriorem materiã, vt vrere, & secare: & isti actus habent pro materia, & subiecto id in quod transit actio. Alij verò sunt actus non transeuntes, sed manentes in agente, sicut appetere, & cognoscere: & tales sunt omnes actus morales, siue sint actus virtutum, siue peccatorum. Quare oportet proprium subiectum actus peccati esse potentiam, quæ est principium actus. Sed quia proprium est actuum moralium, vt sint voluntarij, sequitur quòd volũtas, quæ est principium actuum voluntariorum bonorũ, seu malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum: vnde in voluntate sunt, sicut in subiecto. Et quia actus voluntatij dicuntur nõ solùm illi, qui eliciuntur à voluntate, sed etiam illi, qui à voluntate imperantur, sequitur quòd non solùm voluntas, sed omnes illæ potentię, quę possunt moueri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem possint esse subiectũ peccati: eadem enim sunt subiecta habituum moralium bonorum, vel malorum, quia eiusdem est actus, & habitus. Nam non peccatur nisi voluntate, sicut primo mouente, aliis verò potẽtiis, sicut ab ea motis: comparantur enim ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodò, & aguntur. Sic in sensualitate potest esse peccatum: quia appetitus sensitiuus natus est moueri à ratione. Nam aliquæ vires partis sensitiuæ quamuis sint communes nobis, & brutis, in nobis tamen habent aliquam excellẽtiam ex hoc, quòd rationi iunguntur: & quantùm ad hoc potest esse principium actus voluntarij, & per consequens subiectum peccati. Et quamuis homo possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat, diuertendo cogitationem ad alia, non tamen potest homo vitare omnes motus concupiscentiæ propter

Non sola volũtas est subiectum peccati.

In sensualit. potest esse peccatum.

propter corruptionem prædictam:sed solùm sufficit ad rationem peccati voluntarij, vt possit vitare singulos. Mortale autẽ peccatum non potest esse in sensualitate, sed solùm in ratione: quia sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat mortem corporalem, ita etiam inordinatio corrumpens principium vitæ spiritualis, quod est vltimus finis, causat mortem spiritualem peccati mortalis. Sed ordinare aliquid in finem non pertinet ad sensualitatem, imò ad rationem: inordinare autem à fine non est nisi rationis, cuius est ordinare, ergo peccatũ mortale non est in sensualitate. Et cùm ratio duplicem habeat actum, vnũ secundùm se in cõparatione ad proprium obiectũ, quod est cognoscere aliquod verum, alium verò, inquãtùm ratio est directiua aliarũ potentiarum, vtroque modo in ratione contingit esse peccatum. Et primò: inquantùm errat in cognitione veri, quod tunc imputatur ei ad peccatum, quãdo habet errorem, vel ignorantiam circa id, quod potest, & debet scire. Secundo modo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet. Et quia ratio non solùm est directiua actuũ exteriorum, sed etiam passionum interiorum, ideo quãdo ratio deficit in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatũ in ratione, sicut quando deficit in directione exteriorũ actuum. Sed deficit ratio in directione passionũ interiorum dupliciter. Vno modo, quãdo imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione prouocat sibi motũ iræ, vel concupiscentiæ. Alio modo, quãdo nõ reprimit illicitum motum passionis: prout quãdo homo deliberauit, ꝙ motus passionis insurgens est inordinatus, tamẽ circa ipsum immoratur, & non expellit, & secundũ hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione. Delectatio autem nõ dicitur morosa ex mora temporis, sed ex eo, ꝙ ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamẽ eã repellit tenens, & volens libenter, quæ respui debebant: cũ animam tetigerũt. Et peccatũ consensus in actum est in ratione superiori: nã in actibus humanis præambula est ipsa delectatio, quæ inducit ad actũ, & vltimò occurrit ipse actus. Quare sicut ad rationẽ inferiorẽ, quæ habet inferius iudiciũ, pertinet iudiciũ præãbulũ, ita ad rationẽ superiorem propriè pertinet cõsensus in actũ. Finale enim iudiciũ

Mortale non est in sensualitate.

Peccatum potest esse in ratione.

Peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Delectatio morosa quomodo est peccatum.

Peccatum consensus in actum est in ratione superiori.

est de eo, quod vltimo occurrit: & sic vltima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, ad superiorem rationem pertinet: quamuis etiam de delectatione ratio superior possit iudicare, quia quidquid subditur iudicio inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non econtrà. Consentire ergo non est actus virtutis appetitiuę absolutè, sed consequens ad actum rationis deliberātis, & iudicātis: tendit enim voluntas in id quod iam ratione est iudicatū: Et consensus in delectatione est peccatum mortale: nam si aliquis cogitat de fornicatione, & delectatur de ipso actu cogitato, hoc non cōtingit, nisi quia affectio eius inclinata est ad hunc actū: nemo enim delectatur nisi in eo, quod est conforme appetitui suo, quare nil aliud est, vt aliquis cōsentiat in hoc, nisi quod affectus est inclinatus in illud. Vt autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus eius cōformetur his, quæ secundū se sunt peccata mortalia, mortale peccatum est. Quare consensus in delectatione peccati mortalis est peccatū mortale, & ecōtrà consensus in peccatum, quod ex genere est veniale, est peccatum veniale: vnde si aliquis consentiret in delectatione, quæ est de vana cogitatione fornicationis, peccatum veniale esset. Nam cogitatio secundùm se non est peccatū mortale, sed quādoque veniale, vt si aliquis inutiliter de ea cogitat: quādoque sine peccato omnino, vt si quis vtiliter cogitat de ea prædicare, vel disputare. In superiori verò ratione potest esse peccatum veniale: nam potest contingere, quòd inordinatio actus, in quem consentit, non contrarietur rationibus æternis, quia non est cum auersione à fine vltimo, sicut cōtrariatur actus peccati mortalis. Vnde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, nō auertitur à rationibus æternis, & sic mortaliter non peccat: inhæret enim ratio superior rationibus æternis cōspiciendis secundùm quod earum veritatem speculatur, & per rationes æternas cōsulit, prout de aliis iudicat, & ordinat. Et in ratione superiori potest esse peccatum veniale secūdùm seipsum, nam aliter fertur in suum obiectum, & aliter in obiecta virium inferiorum, quæ per ipsam dirguntur, fertur enim in illa per modum deliberationis. Sed deliberatus consensus in his, quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, est peccatum mortale, ideo ratio semper mortaliter peccat, si actus infe-

Consensus in delectatione, an sit mortale.

In superiori ratione potest esse veniale.

In ratione superiori potest esse peccatum veniale.

riorum virium ſunt peccata mortalia. Sed circa obiectum proprium habet duos actus, videlicet, ſimplicem intuitum, & deliberationem. Secundùm ergo ſimplicem intuitũ poteſt habere aliquem inordinatum motũ circa diuina, vt cũ quis patitur ſubitum infidelitatis motum, qui veniale peccatum eſt, antequam conſulatur lex Dei: quamuis infidelitas ex ſuo genere ſit peccatum mortale. Sed poſt deliberationem ſi talis motus maneret, eſſet peccatum mortale: & ideo circa proprium obiectum, etiã ſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt ratio ſuperior peccare venialiter in ſubitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum cõſenſum. q. 74.

De Cauſis Peccatorum. *Cap. 75.*

Peccatum cùm non ſignificet ſolam priuationẽ, ſed ſit actus quidã inordinatus, ex parte actus habet cauſam agentẽ per ſe, ſicut & quilibet actus: ex parte verò inordinationis, habet cauſam eo modo, quo negatio poteſt habere. Eſt ergo priuatio eius, quod quidẽ natũ eſt, & debet habere: vnde talis inordinatio habet cauſam agentem per accidens, quod enim natũ eſt ineſſe, & debet nunquã abeſſe, niſi propter aliquã cauſam impedientem. Omnis autem cauſa per accidẽs reducitur ad cauſam per ſe. Qua re voluntas carens directione regulæ rationis, & legis diuinæ, intendens aliquod bonum cõmutabile, cauſat actũ quidẽ peccati per ſe, ſed inordinationẽ actus per accidens præter intẽtionem: prouenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Sed & cauſam interiorem habet mediatam, & immediatam: immediata quidẽ, vel proxima cauſa humani actus eſt ratio, & volũtas, ſecundùm quam homo eſt liber arbitrio. Cauſa autẽ remota eſt appreheſio ſenſitiuæ partis, & etiam appetitus ſenſitiuus. Cauſa enim peccati eſt aliquod bonum apparẽs motiuum cum defectu debitæ regulæ rationis, vel legis diuinæ: nam motiuum, quod eſt apparens bonum, pertinet ad apprehenſionem ſenſus, & ad appetitum: abſentia verò debitæ regulæ pertinet ad rationẽ, quæ nata eſt talem regulam conſiderare. Sed ipſa perfectio actus voluntarij peccati pertinet ad voluntatem, in quod ipſe actus voluntatis præmiſſis ſup- *Peccatum habet cauſam interiorem.*

Peccatum potest habere causam exteriorem. positis, iam est quoddam peccatū. Habet etiā causam exteriorem peccatū, inquantū homo, vel dæmon persuadeat illud, & rationem mouent. Possunt etiam sensibilia exteriora mouere appetitum sensitiuum, ex quo inducatur homo ad peccādum, quamuis ista ex necessitate non moueant, licet aliquo modo disponant. Nec etiam appetitus sensitiuus ex necessitate mouet rationem, & volūtarem: quare aliquid exterius potest esse aliqua causa mouens ad peccandum, non tamen sufficienter inducens, causa verò sufficienter complens peccatum, est sola volūtas. Et peccatum cùm habeat causam ex parte actus, hoc modo potest esse causa alterius, sicut vnus actus potest esse causa alterius: & secundùm quatuor genera causarum vnum peccatum contingit esse alterius causam. *Peccatum est causa peccati.* Primò, secundùm modum causæ efficientis, vel mouētis, secundùm se, vt cùm ex vno actu homo disponitur ad similem faciliùs committendum: ex actibus enim causantur dispositiones, & habitus inclinantes ad similes actus. Sed etiam per accidens potest: quia cùm per vnum peccatū homo amittit gratiā, vel verecundiā, vel aliud retrahens à peccato, ex hoc incidit in aliud, & sic primū est causa secundi per accidens. Secundum verò genus causæ materialis peccatum est causa alterius, inquantùm ei præparat materiam, sicut auaritia præparat materiam litigio: sed secundùm genus causæ finalis vnum peccatum est causa alterius, inquantùm propter finem vnius peccati aliquis committit aliud peccatum, vt si quis committat simoniā propter finem ambitionis. Et quia finis dat formam in moralibus, ex hoc etiā sequitur, quod vnum peccatum sit causa formalis alterius: nam si quis committit fornicationem propter furtum, fornicatio est sicut materiale, furtum verò sicut formale. q. 75.

De Causis peccati in Speciali.
Cap. 76.

Ignorantia potest esse causa peccati. IGnorantia potest esse causa actus peccati, inquantū est priuatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, prout dirigit actus humanos. Vnde non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantùm, quæ tollit scientiam peccati. Quare si volun-

tas

tas alicuius sic esset disposita, vt nõ prohiberet ab actu parricidij, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se haberet ad peccatum. Vnde talis non peccaret propter ignorantiam, sed peccaret ignorans secundùm Phil. in 3. Ethic. Et ignorantia à nescientia differt: quia nescientia simplicem negationem scientiæ dicit, secundùm quem modum Dion. ponit illam in angelis: vnde cuicunque deest scientia aliquarum rerum, potest dici nescire illas. Sed ignorantia importat priuationem scientiæ eorum, quæ aliquis aptus natus est scire, quorum aliqua quis tenetur scire: quia aliter non posset debitum actum rectè exercere. Vnde omnes tenentur scire ea, quæ sunt fidei, & vniuersalia iuris præcepta: & singuli quæ spectant ad eorum statum, & officium. Nã qui negligit habere vel facere id, ad quod tenetur, peccat peccato omissionis, ideo talis ignorantia est peccatum. Sed non imputatur homini ad negligentiã, si nesciat ea, quæ scire non potest, quorum ignorantia dicitur inuincibilis: nec etiam, si sit eorum, quæ quis scire non tenetur: prout sunt theoremata geometriæ, & similia. Et ignorantia de se habet, quòd faciat actum, quem causat, inuoluntarium esse: & talis excusat à peccato, quia voluntarium est de ratione peccati. Aliquando autem non excusat, vel quia ipsa ignorantia est voluntaria directè, vt si quis non vult aliquid scire, vel indirectè dum propter alias occupationes negligit quis discere, quæ scire tenetur. Sed ignorantia inuincibilis, siue eorum, quæ quis scire non tenetur, omninò excusat à peccato. Et intantùm ignorantia potest diminuere peccatum, inquantùm diminuit voluntarium, quòd si voluntarium non diminuit, nullo modo peccatum diminuet: & ignorantia, quæ totaliter voluntarium aufert: totaliter peccatum aufert. Sed ignorantia, quæ non est causa peccati, & concomitanter se habet ad peccatum, nec diminuit, nec auget peccatum. Illa ergo ignorantia sola potest minuere peccatum, quæ est causa peccati: & tamen non excusat totaliter à peccato. Contingit autem aliquando, quod talis ignorantia directè, & per se est voluntaria, sicut cùm aliquis sua sponte nescit aliquid, vt liberiùs peccet: & talis ignorantia auget voluntarium, & peccatum: quia ex intentione voluntatis ad peccandum prouenit,

Ignorantia an sit peccatum.

Ignorantia an excuset à toto peccato.

Ignorantia an diminuat peccatum.

quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter liber tatem peccandi. Sed quando ignorãtia, quæ est causa peccati, non est directè voluntaria, sed indirectè, vel per accidens, vt si quis non vult laborare in stúdio, ex quo sequitur eum esse ignorantem, talis ignorãtia diminuit voluntariũ, & per consequens peccatum: nam cùm aliquis non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, vt voluntas directè, & per se feratur in peccatum, sed per accidens: quare ibi est minor contemptus, & per consequens minus peccatũ. q. 76.

De Causa Peccati ex parte Appetitus Sensitiui. Cap. 77

Voluntas quandoque mouetur à passione appetitus sensitiui.

PAssio appetitus sensitiui non potest directè trahere, aut mouere voluntatẽ: sed indirectè dupliciter potest. Vno modo secũdum quandã abstractionẽ: cùm enim omnes potentiæ animæ in vna eius essentia radicentur, necesse est, quando vna potẽtia in suo actu intenditur, alteram in suo remitti, vel totaliter impediri, nam virtus ad plura dispersa fit minor: & econuerso, quando intẽditur circa vnũ minùs potest ad alia dispergi. Requiritur enim in operibus animæ quędam intentio, quæ dum vehementer applicatur in vna, nõ potest vehementer in alia immergi. Vnde quando motus appetitus sensitiui secundũ passionẽ fortificatur, oportet remitti, vel totaliter impediri motum proprium appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonũ apprehensum ratione: nam impeditur iudiciũ, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis: & iudicium virtutis æstimatiuæ, vt & in amentibus patet. Apprehensio enim imaginationis, & æstimatiuæ iudicium, passionem appetitus sensitiui sequitur: sicut iudiciũ gustus sequitur dispositionem linguæ. Quare videmus homines in aliqua passione existentes non facilè ab ea imaginatione auerti: vnde iudicium rationis plerunque sequitur passionem appetitus sensitiui, & per consequens motus voluntatis abertat, qui natus est semper sequi iudicium rationis. Sed quia multi agunt contra ea, quorum scientiam habent, vt dicitur Lucæ 12. Seruus sciens voluntatem domini sui, & nõ faciens, plagis vapulabit multis. sciendum

Ratio quãdoque superatur à passione contra suã scientiam.

est hominem dirigi ad rectè agēdum, duplici ſcientia, vniuerſali videlicet & particulari: vnde vtriuſque defectus ſufficit ad hoc, vt impediatur rectitudo voluntatis, & operis. Nam contingit, quòd aliquis habeat ſcientiā in vniuerſali, putà nullam fornicationem eſſe faciendam, ſed nō cognoſcat in particulari hunc actum, qui eſt fornicatio, non eſſe faciendum. Et iſtud ſufficit ad hoc, quòd voluntas non ſequatur vniuerſalem ſcientiam rationis. Vlteriùs conſiderādum eſt aliquid ſciri poſſe in habitu, quod tamen in actu non conſideretur. Vnde poteſt contingere, quòd aliquis habeat rectam ſcientiam in ſingulari, & non ſolùm in vniuerſali, ſed tamen in actu non conſideret: ſic ergo nō videtur difficile, vt pręter id, quod actu non conſiderat, homo agat. Sed quòd homo non cōſideret in particulari id, quod ſcit habitualiter, aliquando prouenit ex ſolo defectu intentionis, vt ſi Geometra non conſiderat Geometriæ concluſiones, quas in promptu habet. Aliquando autem homo non conſiderat id, quòd habet in habitu propter aliquod impedimentum ſuperueniens, vt per aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam corporalem infirmitatem: & hoc modo qui in paſſione conſtitutus eſt, nō conſiderat in particulari id, quod ſcit in vniuerſali propter paſſionē impedientē. Impedit ergo paſſio in particulari, atque in actu tripliciter. Primò per quandā diſtractionem, vt dictum eſt. Secundò per contrarietatē: quia plerunq; paſſio inclinat ad contrarium huius quod habet ſcientia vniuerſalis. Tertiò per quandam corporalem immutationē, ex qua ratio quodammodò ligatur, ne in liberum actū exeat, ſicut patet in ſomno, & ebrietate. Sed quòd in paſſionibus contingat, patet: nā cùm paſſiones multùm intenduntur, homo amittit vſum rationis, vt propter abundantiam amoris, & iræ multos videmus in inſaniam eſſe conuerſos: & ſic paſſio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra ſcientiam, quam habet in vniuerſali. Et peccatum, quod ex paſſione procedit, infirmitas vocatur: nam in anima dicitur infirmitas ad ſimilitudinem infirmitatis corporis quod infirmum appellatur, cùm propter inordinationem partium ipſius in executione propriæ operationis impeditur, vel debilitatur. Sic ergo animæ eſt infirmitas, quando in propria operatione impeditur, quia partes eius ordine rationis non ſubduntur

Peccatum ex paſſione infirmitas dicitur.

duntur.Cùm itaq; concupiſcibilis,adt iraſcibilis extra ordinem rationis aliqua paſſione afficitur,peccatum ex infirmitate dicitur:quare in 1.Ethico. Ariſt.incōtinentem paralytico comparat,cuius partes mouentur in contrarium eius, quod ipſe diſponit.Et quia propria cauſa peccati accipiēda

Amor sui est principium omnium peccati

eſt ex parte conuerſionis ad cōmutabile bonū, ex qua parte omnis actus peccati procedit per ordinatum appetitum alicuius boni tēporalis,ad quod ſe cōuertit homo per inordinatum ſui ipſius amorem,ideo inordinatus amor ſui eſt cauſa & origo omnis peccati.

Causæ peccatorum conuenienter reducũtur ad hæc tria.

Poſſunt itaque conuenienter omnes paſſiones,quę ſunt cauſa peccati,reduci ad hęc tria, videlicet ad concupiſcentiam carnis,concupiſcentiam oculorum,& ſuperbiam vitæ:nā ad duo prima reducuntur omnes paſſiones concupiſcibilis,quia duplex eſt cōcupiſcētiā. Vnde naturalis,quæ eſt eorũ, quibus natura corporis ſuſtẽtatur,ſiue ad cōſeruationẽ indiuidui,vt cibus,& potus,ſiue ad conſeruationẽ ſpeciei,ſicut actus venereus:& horũ inordinatus appetitus dicitur concupiſcentia carnis.Alia eſt cōcupiſcētia animalis,eorũ videlicet,quæ per ſenſum carnis, ſuſtentationem,vel delectationem non afferunt,ſed ſecundùm apprehenſionẽ imaginationis ſunt delectabilia,prout eſt pecunia,ornatus veſtium,& ſimilia:& hęc animalis cōcupiſcētia oculorum dicitur, ſiue reſpectu viſionis,quæ fit per oculos,& ad curioſitatem refertur,ſiue propter cōcupiſcentia rerum,quæ exteriùs oculis proponũtur,& ad cūpiditatem refertur.Sed ad tertiũ reducũtur omnes paſſiones iraſcibilis: appetitus enim inordinatus boni ardui pertinet ad ſuperbiā vitæ, quia ſuperbia eſt inordinatus appetitus excellētiæ.Et paſſio ſi accipitur,prout pręcedit actũ peccati,ſic ipſum diminuit:intantum enim actus eſt peccatũ,in-

Paſſio præcedens rationem peccatum minuit, ſequens auget.

quantum eſt voluntarium,&in nobis exiſtens.Sed aliquid in nobis exiſtere dicitur per rationem,& volũtatem,quare quantò ratio,& voluntas ex ſe aliquid agit,nō ex impulſu paſſionis,magis eſt volũtariũ,& in nobis exiſtẽs: ſed paſſio ſequens magis auget quàm diminuat:quia demōſtrat intẽtionẽ voluntatis ad actum peccati.Igitur quāto maiori cōcupiſcentia aliquis peccat:tantò magis peccat.

Paſſio quādo totaliter excuſet

Paſſio ergo totaliter excuſat à peccato,quando totaliter reddit actũ inuoluntarium,etiam qui de genere ſuo ſit malus.Duo tamẽ conſiderāda ſunt.Primum,quòd aliquid poteſt eſſe volũta

tium

riũ vel secundùm se, sicut quãdo voluntas directè fertur in ipsum, vel secundũ suam causam, quãdo voluntas fertur in causam, & non in effectum, vt patet in eo, qui volũtariè inebriatur: nam hoc quasi voluntarium imputatur ei, quod per ebrietatem committit. Secundum considerãdum est, quòd aliquid dicitur voluntarium directè, vt id, in quod voluntas per se fertur; indirectè verò illud, quod volũtas potuit prohibere, sed nõ prohibuit: secũdùm hoc ergo distinguendũ est, quia passio aliquando est tãta, vt totaliter auferat vsum rationis, sicut in his, qui per amorem, vel iram insaniunt, & tunc si talis passio fuerit à principio voluntaria, actus imputatur ad peccatum quia fuit voluntarius in sua causa, vt dictum est de ebrietate. Si verò causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, vt si ex aliqua ægritudine incidat homo in talem passionem, quæ totaliter aufert vsum rationis, actus redditur omninò inuoluntarius, & totaliter à peccato excusat. Sed aliquando nõ est tanta, vt totaliter intercipiat vsum rationis: & tũc ratio potest passionem excludere diuertẽdo ad alias cognitiones; vel impedire, ne suum cõsequatur affectũ, quia membra operi nõ applicãtur, nisi per cõsensum rationis. Quare talis passio nõ excusaret à peccato. Et peccatũ, quod ex passione est, potest esse mortale: cõsistit enim tale peccatũ in auersione ab vltimo fine, qui est Deus, quæ auersio ad rationẽ deliberantẽ pertinet, ipsa enim ordinat in finem. Et quòd id nõ sit peccatũ mortale, quod vltimo fini contratiatur: nõ est, nisi quia ratio deliberans nõ potest occurrere, vt in subitis motibus cõtingit. Sed quãdo aliquis ex passione procedit ad actum peccati, vel ad deliberatum cõsensum, hoc non fit subitò: sed ratio potest deliberare, & sic passionem excludere. Quare si non facit, peccatum mortale est: sicut videmus multa adulteria, & homicidia per passionem committi, quæ subitò non fiunt. q. 77.

Peccatum ex passione potest esse mortale.

De Causa Peccati, quæ est Malitia. Cap. 78.

HOmo, sicut & quælibet alia res, naturaliter habet appetitũ boni: qui appetitus si ad malũ declinet, nõ cõtingit nisi ex corruptione, aut inordinatione in aliquo principiorũ hominis. Principiũ autẽ humanorũ actuũ sunt intellectus, voluntas, & appetitus sensitiuus. Sed peccatum cõtingit aliquando ex defectu intellectus, vt cùm aliquis

Aliquis ex certa malitia peccat.

quis per ignorantiam peccat, aliquando peccat ex defectu appetitus sensitiui, vt cùm aliquis ex passione peccat: ita etiam aliquando ex defectu voluntatis, qui est eius inordinatio. Inordinata autem voluntas est, quando minus bonũ magis amat. Cõueniens autem est, vt aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, vt potiatur bono magis amato: sicut cùm homo vult pati abscissionem mẽbri, etiã scienter, vt conseruet vitam, quam magis amat. Ita per hũc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonũ temporale plus amat, putà diuitias, vel voluptatem, quàm ordinem rationis, vel legis diuinæ, vel charitatem Dei, ad aliquid huiusmodi, sequitur quòd velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, vt potiatur aliquo temporali bono. Sed malum nihil aliud est, quàm priuatio boni: vnde aliquis sciẽter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bono spirituali priuatur, vt potiatur temporali bono. Quare ex certa malitia, vel industria peccare dicitur, quasi scienter malum eligens. Et quicũque peccat ex habitu, ex certa malitia peccat: nam vnicuique habenti habitum per se diligibile, est id quod secundùm propriũ habitum est ei conueniens, quia sic fit ei connaturale quodammodo, secundùm quòd consuetudo, & habitus conuertitur in naturam. Sed hoc, quòd alicui est conueniens secundùm habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale, ex quo sequitur, vt homo eligat malum spirituale, vt adipiscatur bonum quod est ei conueniens secundum habitum: & hoc est ex certa malitia peccare. Et peccatum, quod est ex certa malitia, semper in homine præsupponit quandam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus: voluntas enim ex natura suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum. Quòd autem eligendo in malum inclinetur, aliunde ei cõtingit; aliquando ex defectu rationis, sicut cùm aliquis ex ignorantia peccat, & aliquando ex impulsu appetitus sensitiui, cùm ex passione peccat. Neutrum tamen horum est ex certa malitia peccare, sed tunc quãdo voluntas ex seipsa mouetur ad malum: quod dupliciter potest contingere. Potest enim homo aliquam dispositionem habere corruptam, inclinantem ad malum, ita quòd secundũ illam dispositionem sit ei quasi conueniens, & simile aliquod malũ: voluntas verò

Qui ex habitu peccat, ex certa malitia peccat.

Non quicunque ex certa malitia peccat, ex habitu peccat.

tas vero in illud tendit quasi in bonum, ratione conuenientia, quia vnumquodque secundum se tendit in illud, quod est sibi conueniens. Sed talis dispositio corrupta, vel est aliquis habitus acquisitus ex cōsuetudine, quæ vertitur in naturam, vel aliqua habitudo ægritudinis ex parte corporis. Alio modo cōtingit, quòd voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis, vt si aliquis prohibeat peccare, nō quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorē gehennæ: remota spe per desperationē, vel timore per præsumptionem, sequitur, quòd ex certa malitia quasi absq; fræno peccet. Sic igitur patet, quòd peccatū quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquā inordinationē, quę tamē non semper est habitus. Vnde non est necessariū, quòd quicūq; peccat, ex certa malitia, peccet ex habitu. Et peccatū ex certa malitia grauius est peccato, quòd ex passione. Primò, quia peccatum principaliter in voluntate consistit, quantò ergo motus peccati est magis proprius voluntati: tātò cæteris paribus grauius est peccatum: sed quādo ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quę ex se ipsa mouetur in malum, quàm quādo ex passione peccatur, quasi impulsa ex quodam extrinseco ad peccandū. Quare peccatum ex malitia aggrauatur, & tantò magis, quātò maior erit malitia. Ecōuersò se habet passio, quia quāto fuerit maior, tantò minuitur peccatū. Secūdò passio quæ inclinat ad peccādum, citò transit, & sic homo pœnitēs de peccato, citò ad bonitatē redit: sed habitus, quo ex malitia peccatur, est qualitas permanēs, & ideo peccatū ex malitia diuturniùs durat: Vnde Phil. in 7. Ethic. comparat intemperatū, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continuè laborat: incōtinentem verò, qui peccat ex passione, ei, qui laborat interpolatè. Tertiò qui peccat ex certa malitia, est malè dispositus, quātùm ad ipsum finē, qui est principiū in operabilibus: vnde eius defectus est periculosior, quā eius, qui ex passione peccat: cuius propositum tendit in bonum finem, quāuis hoc propositum ad horā interrumpatur. Sed defectus principij est pessimus: quare maius est peccatum ex malitia. q. lxxviij.

Peccatū ex certa malitia, grauius est peccato ex passione.

De causis exterioribus Peccati. Cap. 79.

Deus nō potest esse causa peccati.

Deus nō potest esse directè causa peccati, vel sui, vel alterius: quia peccatū est per recessū ab ordine, qui est in Deum,

in Deum,ſicut in finem.Sed Deus omnia inclinat,& conuertit in ſeipſum,ſicut in vltimum finem:vnde impoſſibile eſt,vt ſit ſibi,vel aliis cauſa diſcedendi ab ordine,qui eſt in ſe ipſo.Nec etiam poteſt eſſe cauſa peccati indirectè:quia etſi nō præbet aliquibus auxilium ad euitanda peccata,hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ,& iuſtitiæ, quare ei non imputatur,ſicut gubernator nauis nō dicitur cauſa ſubuerſionis ex hoc,quòd non gubernat nauem,niſi quando potens,& debens gubernare,ſubtrahit gubernationem.Et quamuis Deus ſit cauſa omnis actionis,inquātùm eſt actio,quia omne ens deriuatur à primo ente,ita quòd omnis actio cauſatur ab aliquo exiſtēte in actu,prout omne ens actu reducitur in primum actum,ſcilicet Deū,ſicut in cauſam,qui eſt per ſuam eſſentiam actus,cùm tamen peccatum nominet actionem cum defectu quodam,prout deficit ab ordine primi agentis,defectus iſte non reducitur in Deum,ſicut in cauſam,ſed in liberum arbitrium,quia non ſubditur ei,ſicut debet ſubdi. Vnde homo eſt cauſa peccati,ſed Deus ſic eſt cauſa actus,quia nullo modo eſt cauſa defectus concomitantis actum:&ideo non eſt cauſa peccati.Sic etiam Deus non eſt cauſa excæcationis,&obdurationis,in quātùm hæc important motum animi humani inhærentis malo,&àdiuino lumine auerſi,ſicut ipſe non eſt cauſa peccati.Sed eſt cauſa excæcationis,&obdurationis,prout gratiam ſubtrahit:vnde mens diuinitùs non illuminatur ad rectè videndum,& cor non emollitur ad rectè iudicandum. Eſt enim Deus vniuerſalis cauſa illuminationis animarū, ſicut ſol eſt vniuerſalis cauſa illuminationis corporum,aliter tamen,&aliter.Nam ſol agit illuminando per neceſſitatem naturæ,Deus verò voluntariè per ordinem ſuæ ſapientiæ:ſol autem,licet,quantùm eſt de ſe,omnia corpora illuminet,ſi quod tamen impedimētum inueniat in aliquo corpore,relinquit illud tenebroſum,ſicut patet de domo,cuius feneſtræ ſunt clauſæ,ſed tamen illius obſcurationis nullo modo cauſa eſt ſol:non enim ſuo iudicio agit,vt lumen interius nō immittat.Sed cauſa eius eſt ſolùm ille,qui clauſit feneſtram.Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immittit illis,in quibus obſtaculū inuenit:vnde cauſa ſubtractionis gratiæ eſt non ſolum ille,qui ponit obſtaculum, ſed etiam Deus,qui ſuo iuſto iudicio gratiā non apponit.

Actus peccati eſt à Deo,non autem peccatum.

Deus dicitur obdurare, & excæcare.

Et quia ad cognitionem maximè deseruit visus, dicitur excæcare:& propter disciplinã auditus ratione affectus dicitur obdurare. Sed excæcatio per se ordinatur ad damnationẽ, ex diuina verò misericordia, vel prouidentia ad salutẽ, inquantũ Deus permittit aliquos cadere in peccatũ, vt illud agnoscentes humilientur,& conuertãtur. Excæcatio ergo ad tempus medicinaliter ordinatur ad salutem prædestinatorum, quibus omnia cooperantur in bonum: quantum autem ad alios, ad damnationem. Et omnia mala, quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum, non tamen in bonum eius, in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel totius vniuersi: sicut culpam tyrannorum ordinat ad bonum Martyrum,& pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiæ. q. 79. *An excæcatio semper ordinetur ad salutem.*

De Causa peccati ex parte Diaboli. Cap. 80.

Nihil potest esse causa peccati, nisi quod potest mouere voluntatem ad agendum, cùm proprium principium actus peccati sit voluntas, inquãtũ omne peccatũ est voluntariũ: sed voluntas à duobus moueri potest. Vno modo ab obiecto, prout appetibile apprehensum mouet appetitũ. Alio modo, ab eo, quod intrinsecùs inclinat voluntatem ad volendum, quod nõ est nisi ipsa voluntas, vel Deus: sed Deus non potest esse causa peccati: ergo sola voluntas ex hac parte potest esse directè causa peccati. Sed ex parte etiam obiecti tripliciter valet moueri volũtas. Vno modo per ipsum obiectum propositum, sicut dicimus cibum excitare appetitum hominis ad comedendum. Alio modo per eum, qui proponit,& offert tale obiectum. Tertio modo per eum, qui persuadet propositum obiectum habere rationem boni. Primo modo res sensibiles exteriùs apparentes mouent volũtatem hominis ad peccandum, sed secundo & tertio modo, diabolus vel homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo sensui appetibile, vel persuadendo rationi: sed directè non possunt: quia voluntas non mouetur ex necessitate ab aliquo obiecto, nisi ab vltimo fine. Diabolus ergo nõ potest esse causa peccati directè, sed solùm per modum persuadentis, vel proponentis appetibile. Intellectum etiam obtenebrat ad *Diabolus non potest esse causa peccati directè.*

Diabolus interiùs instigando inducit in peccatum.

consentiẽdum peccato: quæ obtenebratio prouenit ex phantasia & appetitu sensitiuo, circa quos interior operatio Diaboli esse videtur. Vtrumque enim horum commouendo inducere potest ad peccatum: nam imaginationi aliquas imaginarias formas præsentat, & appetitum sensitiuum concitat ad aliquam passionem: quia corporalis natura obedit spirituali naturaliter ad motum localem Quare omnia, quæ ex motu locali corporum inferiorum prouenire possunt, causare potest Diabolus, nisi diuina virtute reprimatur. Vnde talis motus localis spirituum, vel humorum, procuratur à dæmonibus, siue dormiant homines, siue vigilent: & sic homo aliqua imaginatur. Cooperatur etiam Diabolus concitando appetitum sensitiuum ad aliquas passiones secundùm quendã determinatum motum cordis, & spirituum: & ex hoc homo magis percipit motum, siue intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensiuum. Vnde Aristoteles dicit, Amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ mouentur. Quare contingit ex hoc, quod passio est concitata, vt id, quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia ei, qui detinetur in passione, id videtur esse bonum, ad quod per passionem inclinatur: & per hunc modum Diabolus interiùs inducit ad peccandum. Et nisi à Deo refrænetur, potest inducere aliquo modo ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de genere suo sit peccatum, sed non potest inducere necessitatem peccandi: nam licet Diabolus mouendo imaginationem & appetitum totaliter vsum rationis impediat: tũc ligata ratione quicquid homo agit, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non est totaliter ligata, ex ea parte potest resistere peccato: vnde nullo modo Diabolus potest inducere homini necessitatem ad peccandum. Sed occasionaliter, & indirectè Diabolus est causa omnium peccatorum, inquantùm induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato vitiata est natura: vnde omnes procliues sumus ad peccandum. Sed directè nõ est causa omnium peccatorum: quia si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, qui posset esse inordinatus, & sic esset peccatum, nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio. q. 80.

Diabolus non potest inducere homini necessitatem ad peccandum.

Non omnia peccata sunt ex suggestione Diaboli.

De

De Causa Peccati ex parte hominis.
Cap. 81.

SEcundum fidem catholicam primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros: propter quod pueri mox nati ad Baptismum deferuntur, tanquam ab aliqua culpa abluendi, & contrarium est hæresis Pelagianæ. Sed qualiter transeat in alios, diuersæ fuerunt viæ quibus reiectis, tum quia anima non traducitur cum semine, tum quia si ista infectio animæ prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam, quia cæco nato nullus improperat, sed magis miseretur. Ideo dicendum est, quòd omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari vt vnus homo, inquantùm conueniunt omnes in natura, quam à primo parente accipiunt, sicut in ciuilibus omnes homines vnius cõmunitatis reputantur, quasi vnum corpus, & tota communitas quasi vnus homo. Sic ergo multi homines deriuati sunt tanquã membra vnius corporis ab Adã. Sed actus vnius membri corporalis, vt manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, imo voluntate animę, quæ mouet manum, vnde homicidium non imputatur manui, si consideratur secundùm se diuisa à corpore, sed imputatur ei, inquantùm est aliquid hominis, quod mouetur à primo principio motiuo hominis. Sic ergo inordinatio, quæ est in isto homine generato ex Adam non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine deriuantur, prout voluntas animę mouet omnia membra ad actum. Quare peccatum, quod sic à primo parente in posteros deriuatur originale dicitur: sicut peccatũ, quod ab anima deriuatur ad mẽbra corporis, dicitur actuale: sed sicut peccatum actuale, quod cõmittitur per aliquod membrum nõ est peccatum illius membri, nisi inquantùm illud membrum est aliquid hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam à primo parente. Vnde peccatum naturę dicitur, secundùm illud Ephes. 2. Eramus natura filij irę. Ex hoc enim iste, qui nascitur fit consors culpę primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generatiuam motionem. Sed alia peccata primi parentis, vel

Primum peccatum Adæ in posteros traducitur.

Præter primum peccatum alia peccata non traducuntur.

proximorum parentum per originem,non traducuntur:nam homo generat sibi idem in specie,non autem secũdum indiuiduum.Et ideo personales actus,& quæ ad indiuiduũ pertinent,non traducuntur à parentibus in filios:nam Grammaticus non traducit scientiam Grammaticæ,sed ea, quæ pertinent ad naturam speciei traducuntur, nisi sit defectus naturæ,vt oculatus generat oculatũ,nisi natura deficiat:quę si fortis est,etiã aliqua accidentia indiuidualia propagantur in filios pertinentia ad dispositionem naturæ,vt bonitas ingenij, corporis velocitas, & similia, sed quæ personalia sunt,nullo modo traducuntur. Sicut ergo ad personam pertinet aliquid secundũ se ipsam,& aliquid ex dono gratiæ,ita etiã ad naturam potest aliquid pertinere secũdùm se ipsam,& aliquid ex dono gratiæ:& hoc modo iustitia originalis erat quoddã donum gratiæ toti naturæ humanæ diuinitùs collatũ in primo parente,quodquidẽ primus homo amisit per primũ peccatũ. Quare sicut illa iustitia originalis traducta fuisset in posteros simul cum natura,ita etiã inordinatio opposita. Sed alia peccata primi parentis,vel aliorum non corrumpunt naturã, quantùm ad id, quod est naturæ,sed solũ ad id,quod est personæ:& ideo alia peccata non traducuntur. Et in omnes homines peccatum primi parentis per originem transit, alioquin non omnes indigerent redemptione,quæ est per Christum,quod est erroneum: nam ita traducitur culpa originalis in posteros,sicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Sed peccatũ actuale potest traduci ad omnia membra, quæ nata sunt moueri à voluntate:vnde & culpa originalis traducitur ad omnes illos,qui mouentur ab Adam motione generationis. Sic etiam soli illi peccatum originale contrahunt, qui descendunt per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adam deriuatã, quod est descendere ab eo secundùm seminalem rationem:ratio enim seminalis nil aliud est, quàm vis actiua in generatione.Sed si aliquis formaretur virtute diuina ex carne humana,vis illa actiua non deriuaretur ab Adam: vnde peccatum originale non contraheret,sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moueretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco mouente. Traducitur ergo peccatum originale à primo parente, inquantùm ipse mouet ad generationem natorum

In omnes homines per originem transit peccatum primi parentis.

Si quis miraculo se formaretur ex carne, non contraheret peccatum originale.

torum: quia si aliquis materialiter tantùm ex carne humana generaretur, nō cōtraheret peccatum originale. Cum itaque secundum doctrinam Phil. principium actiuum in generatione sit à patre, mater autem ministret materiam tantum, tale peccatum non contraheretur à matre, sed à patre: vnde si Adam non peccante, Eua peccasset, filij peccatum originale non contraxissent, nec fuisset defectus originalis iustitiæ, nec passibilitas, vel moriendi necessitas. q. 81.

Adam non peccante, & Eua peccante, filij non cō traxissent originale peccatum.

De Peccato Originali, quantùm ad suam essentiam. Cap. 82.

Habitus propriè est firma dispositiō, qua inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatū originale nō est habitus. Alio modo est habitus dispositio alicuius naturæ cōpositæ ex multis, secundū quā benè, vel malè se habet ad aliquid, maximè cū talis dispositio fuerit quasi in naturā versa, vt patet de ægritudine & sanitate: & hoc modo peccatū originale est habitus, quia est quædam inordinata dispositio proueniens ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis iustitiæ. Sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundùm quā soluitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Quare peccatum originale languor naturæ dicitur: & sicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis. & aliquid positiuè, videlicet ipsos humores inordinatè dispositos: ita etiam peccatum originale habet priuationē originalis iustitiæ, & cum hoc inordinatam dispositionē partium animæ. Quare non est priuatio pura, sed habitus corruptus. Et in vno homine vnum est numero peccatum originale, & non plura, atque in omnibus est specie vnum: aliquando tamen per modum pluralitatis explicatur, vel quia multas animæ vires inficit, vel quia multæ deformitates fuerunt in peccato primi parentis, vel quia omnia peccata virtualiter in originali continentur. Nam causa huius corruptæ dispositionis, quæ peccatum originale dicitur, vna est tantùm, videlicet priuatio iustitiæ originalis, per quam sub-

Peccatum originale est habitus.

In vno homine non sunt plura originalia peccata.

lata est humanæ mentis subiectio ad Deum. Ideo peccatum originale est vnum specie in diuersis, & in vno homine non est nisi vnum numero, & multoties Scriptura vtitur plurali pro singulari, sicut dicitur, Defuncti sunt, qui quærebant animam pueri. Et peccatum originale materialiter est concupiscentia: nam inordinatio potentiarum animæ in hoc præcipuè attenditur, quòd inordinatè conuertuntur ad bonum cõmutabile, quæ inordinatio communi nomine concupiscentia dici potest: quia vehementiùs mouet, & magis sentitur. Formaliter verò est priuatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo: species enim peccati originalis ex causa sua sumitur. Subdebatur nanque Deo per iustitiam originalem voluntas hominis, quæ in finem mouet omnes alias partes: vnde ex auersione à Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Et cùm in peccato originali consideretur defectus originalis iustitiæ, quantum ad hoc æqualiter est in omnibus: quia totum donum iustitiæ originalis omnibus est sublatum. Similiter etiam omnes habent relationem ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale habet rationem culpæ: vnde non potest esse magis in vno quàm in alio, sed æqualiter se habet in omnibus. q. 82.

Peccatum originale est concupiscentia.

Aequaliter est in omnibus peccatum originale.

De Subiecto originalis Peccati.
Cap. 83.

PEccatum originale fuit in Adam, sicut in prima causa principali: sed in semine corporali est, sicut in causa instrumentali, eò quod per virtutem actiuam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto est in anima, & non in carne, quia ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generatiuam motionem, sicut à voluntate hominis deriuatur peccatum actuale ad alias partes eius: in qua deriuatione potest attendi, quod quidquid prouenit ex motione voluntatis peccati ad quancunque partem hominis, quæ potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ. Sed quod deriuatur ab ea, quæ non sunt nata moueri à voluntate, vt est vis nutritiua: non habet rationem culpæ.

Anima est subiectum peccati originalis.

Cum

Cùm ergo anima possit esse subiectum culpæ, non autem caro, sequitur, quod quidquid prouenit de corruptione primi peccati ad animam habeat rationem culpæ, quod autem peruenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Anima igitur est primum subiectum peccati originalis secūdùm suam essentiam: nam per originem causatur tale peccatum. Quare illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum peccati originalis: attingitur autē anima secundùm suam essentiam, vt est terminus generationis, & forma corporis: ergo anima secundùm essentiam est primum subiectum peccati originalis. Sic quoque originalis iustitia immediatè concernebat essentiam animæ, tanquam subiectum, quod directè perficiebat: potentiæ verò magis videntur pertinere ad personam, inquantùm sunt principia personalium actuum: vnde sunt propria subiecta peccatorum actualiū: quæ sunt peccata personalia. Cùm ergo in infectione peccati originalis consideretur primò inhærentia eius ad subiectum, & secundùm hoc primò respiciat essentiam animæ, posteà consideretur inclinatio eius ad actum, & hoc modo respiciat animæ potentias, sed illam potentiam priùs quæ primam habet inclinationem ad peccandum, quæ est voluntas, sequitur, quod voluntas priùs inficiatur, tanquam radix merendi, & demerendi. Et quia corruptio transfunditur per actum generationis, potentia verò generatiua continet delectationem tactus, & maximam habet concupiscentiam, ideo in prædictis tribus magis apparet, videlicet in tactu, in vi cōcupiscibili, & in vi generatiua. q. 83.

Anima est primū subiectum peccati originalis secundum essentiam.

Voluntas prius aliis potentiis inficitur.

De Causa peccati, secundùm quòd vnum est Causa alterius. Cap. 84.

Cvpiditas secundùm quosdam tripliciter dicitur. Vno modo, prout est inordinatus appetitus diuitiarum: & sic est speciale peccatum. Alio modo, secundùm quòd significat inordinatum appetitum cuiuscunque boni temporalis: & sic est genus omnis peccati. Tertiò modò sumitur, in quantum significat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad appetenda bona corruptibilia inordinatè, & sic dicunt cupiditatē esse radicem omnium peccatorū: nam ex amore

Cupiditas est radix omnium peccatorū.

rerum temporalium omne peccatum procedit. Et quamuis hæc vera sint, Apostolus tamen loquitur de cupiditate, secundùm quod est inordinatus appetitus diuitiarum, qui licet sit speciale peccatum: nihilominus est radix omnium peccatorum ad similitudinẽ radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori: quia per diuitias homo acquirit facultatem perpetrãdi quodcũq; peccatũ, & adhibendi desideriũ cuiuscunque peccati, eo ꝙ ad habẽda quęcũque tẽporalia bona potest homo per pecuniã iuuari: cũ pecunię oĩa obediãt. Et quidam dicunt superbiã vno modo significare appetitum propriæ excellentiæ, & sic esse speciale peccatum: alio modo importare quendã Dei contẽptũ, & eius præcepto non subdi, & sic esse generale peccatũ: tertio modo importare quandã inclinationẽ ad huiusmodi contẽptũ ex corruptione naturæ, & sic esse initiũ omnis peccati, atque in hoc differre à cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conuersionis ad bonum cõmutabile, ex quo peccatum quodãmodò nutritur, & fouetur: & propter hoc cupiditas dicitur radix. Sed superbia respicit peccatum ex parte auersionis à Deo, cuius præcepto homo subdi recusat, & ideo vocatur initiũ: nam ex parte auersionis incipit malũ. Sed quãuis hæc sint vera: tamen sapiens in Eccle. c. 10. loquitur de superbia, prout est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ. Quare dicendum est superbiã, prout est speciale peccatum, esse initium omnis peccati: quia finis in omnibus bonis temporalibus acquirẽdis, est, vt homo per illa habeat quandam perfectionẽ singularẽ & excellentiã. Et sic ex parte intẽtionis est initiũ peccati superbia, ex parte executionis est cupiditas, quæ præbet opportunitatẽ adimplendi omnia desideria peccati: quare auaritia radix malorũ dicitur. Et præter ista quædam dicũtur vitia capitalia, ex quibus alia vitia oriũtur, præcipuè secundũ originẽ causę finalis, quę est origo: vnde vitiũ capitale non solũ est principiũ aliorũ, sed etiam est directiuũ, & quodãmodo ductiuũ aliorũ, semper n. ars vel habitus, ad quẽ pertinet finis principatur. & imperat circa ea, quæ sunt ad finẽ. Dñr ergo illa capitalia vitia, quorũ fines habẽt quasdã primarias rõnes mouendi appetitũ, & secundũ distinctionẽ harũ capitalia vitia distinguũtur. Nã aliquid mouet appetitũ directè & per se, vt bonũ ad prosequendũ: & secundũ eandẽ rõnem malũ ad fugiendũ. Alio modo indirectè, & per aliud, sicut aliquis ꝓsequitur aliquod malum

malum, propter aliquod bonū adiūctū, vel fugit aliquod bonum propter aliquod malū adiunctū. Bonū autē hominis est triplex. Est enim primò quoddā bonum animæ, quod ex sola apprehensione habet rationē appetibilis: sicut excellētia laudis, & honoris: & hoc inordinatè prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, & hoc vel pertinet ad cōseruationem indiuidui: sicut cibus & potus, & hoc bonū inordinatè prosequitur gula: vel pertinet ad conseruationem speciei, sicut coitus, & ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, vt sunt diuitiæ, & ad hoc ordinatur auaritia. Quæ quatuor vitia inordinatè fugiunt quatuor mala contraria. Vt autem aliquis fugiat bonum propter aliquod malū coniunctum dupliciter contingit: quia aut est respectu proprij boni, & sic est acidia quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adiunctum, aut est de bono alieno: & hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad inuidiā: quæ de bono alieno tristatur, inquantum est impeditiuum propriæ excellentiæ: sed si est cum quadam insurrectione ad vindictam, pertinet ad iram: & ad eadem vitia etiā pertinet prosecutio mali oppositi. q. 84.

De Effectibus Peccati, & primò de Corruptione Boni Naturæ. Cap. 85.

Triplex bonū natura humanæ dici potest. Primò principia naturæ, ex quibus natura ipsa cōstituitur, & proprietates ex his causatę, vt sunt potētię animę. Secūdo inclinatio ad virtutem est quoddam naturæ bonum, cùm à natura habeat istam inclinationem ad virtutem. Tertium bonum naturæ fuit donum iustitiæ originalis. Primum bonum nec tollitur, nec minuitur per peccatum: tertium per peccatum primi parentis fuit totaliter ablatum, sed medium bonum, id est, ipsa naturalis inclinatio ad virtutem per peccatum diminuitur, quia per actus humanos fit quædam inclinatio ad similes actus. Ex hoc enim quod aliquis ad vnum contrarium inclinatur, diminuitur inclinatio eius ad aliud: vnde per peccatum diminuitur inclinatio ad virtutem. Sed per peccatum non totaliter tollitur bonum humanæ naturæ, quod homini cōuenit ex hoc ipso, quòd rationalis est, ex quo habet

Peccatū diminuit bonū naturæ.

Totū bonū humanæ naturæ nō tollitur per peccatum.

secũdum rationẽ operari, hoc est agere secundum virtutem: non enim potest tolli ab homine rationalitas, quia tunc non esset capax peccati. Dicendum est ergo, quòd diminutio ista dupliciter intelligi potest. Vno modo ex parte radicis, & alio modo ex parte termini. Primo modo non diminuitur, quia peccatum non diminuit ipsam naturam: sed secundo modo diminuitur, inquantum ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Et quia in infinitum homo potest addere peccatum peccato, in infinitum diminui potest, non tamen totaliter consumitur nam semper manet radix inclinationis, vt patet in corpore diaphano, quod habet inclinationem ad susceptionem lucis; sed ista habilitas minuitur ex parte nebularum superuenientium: cum tamen semper maneat in radice naturæ habilitas. Quæ naturalis inclinatio ad virtutem manet etiam in damnatis, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ: sed non reducitur in actum, quia eis deest gratia secundum diuinam iustitiam. Cum ergo per iustitiam originalem ratio perfectè vires inferiores contineret, superueniente peccato primi parentis subtracta tali iustitia vires animæ remanserunt quodammodo destitutæ proprio ordine, quo ad virtutem ordinabantur. Et hæc destitutio vulneratio naturæ dicitur. Potentiæ autem animæ, quæ subiecta virtutum esse possunt, sunt quatuor, videlicet ratio, in qua est prudentia, voluntas, in qua est iustitia, irascibilis, in qua est fortitudo, & concupiscibilis, in qua est temperantia. Sic inquantùm ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ, & prout voluntas destituitur suo ordine ab bonū, est vulnus malitiæ: sed vt irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis, inquantum verò concupiscentia destituitur suo ordine ad delectabile moderatum, est vulnus concupiscentiæ. Sunt itaque hæc quatuor vulnera inflicta humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Ignorantia, malitia, infirmitas, & concupiscentia: & quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque minuitur per peccatum actuale, ideo hæc vulnera ex aliis peccatis etiam consequuntur, vnde ratio hebetatur in agendis, voluntas induratur ad bonum, maior difficultas bene agendi accrescit: & concupiscentia magis exardescit. Sed diuersi sunt gradus modi, speciei, & ordinis: est enim quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod

Quatuor vulnera per peccatum.

Priuatio modi, speciei, & ordinis, est effect' peccati.

habet

habet suum modum, speciem, & ordinem: & illuc nec priuatur, nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddã bonum naturalis inclinationis: & suum ha bet modũ, speciem, & ordinem, quod per peccatum diminuitur, sed non totaliter tollitur. Aliud est bonum gratiæ quod hæc tria habet, sed totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, habens suum modum, speciem, & ordinem: & huius priuatio est ipsum peccatum essentialiter Vnde patet, qualiter peccatum est priuatio modi, speciei, & ordinis, & hæc tria priuat. Et peccatum primi parentis fuit causa mortis, & defectuum in humana natura: qua per ipsum sublata est iustitia originalis, per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione sine omni deordinatione, sed totum corpus sub anima sine omni defectu. Quare subtracta iustitia originali per peccatum Adæ, sicut vulnerata est humana natura, quantùm ad animam, per deordinationem potentiarum, ita facta est corruptibilis per deordinationem ipsius corporis. Sed subtractio iustitiæ originalis habet rationem pœnę, sicut subtractio gratiæ, vnde mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt originale peccatum: & quamuis tales defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm iustitiam Dei punientis. Sed mors, & alij defectus non sunt naturales homini ex parte animæ rationalis: quæ habet propriam immaterialem operationem, & secundùm suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua, vt in primo dictum est. Sed quia habet materiam ex contrariis compositam ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas naturalis: est enim à natura electa materia temperatæ complexionis, vt possit esse cõueniens organum tactus, & aliarum virium sensitiuarum, & motiuarum. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis suppleuit defectum naturæ: & dono iustitiæ originalis incorruptibilitatem quandam corpori donauit, secundùm quòd dicitur Deum mortem non fecisse, sed esse pœnam peccati. q. 85.

Mors, & defectus ex peccato originali.

Mors, & alij defectus, an sint naturales homini.

De Macula Peccati. Cap. 56.

IN rebus spiritualibus macula dicitur ad similitudinem corporalium, quæ ex contactu aliorum corporum nitorem

Peccatum causat in anima aliquã maculam. torem suum amittunt. Nam anima hominis duplicem habet nitorem: vnum ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam in suis actibus dirigitur, & alium ex diuino lumine sapientiæ, & gratiæ, per quam homo perficitur ad bene agendum. Cum autẽ homo peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, & diuinæ legis, & sic maculatur: est enim quasi quidam animæ actus, quando inhæret aliquibus rebus per inordinatum amorem: vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniens, macula animę metaphoricè vocatur. *Macula restat post actum peccati.* Quæ macula peccati remanet in anima, etiã transeunte actu peccati, prout importat defectum nitoris ex recessu à lumine rationis, & legis diuinæ: vnde quandiu manet extra tale lumen, viget in eo macula peccati, sed postquã redit ad lumen, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Nam licet cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis, vel legis diuinæ, nõ tamen statim homo redit ad illud, in quo fuerat: sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, sicut si aliquis sit distãs alicui per aliquem motum, non statim cessante motu, fit ei propinquus: sed oportet, quòd appropinquet rediens per motum contrarium. q. 86.

De Reatu Pœnæ. Cap. 87.

Reatus pœnæ est effectus peccati. Reatus pœnæ est effectus peccati: nam quę continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodò vnum in ordine ad principium ordinis. Quare quidquid contra ordinem insurgit, ab eo ordine, & principe ordinis deprimi debet: cùm ergò peccatum sit actus inordinatus, quicunque peccat, contra ordinem agit. Et quia tres sunt ordines, quibus subditur humana voluntas, ideò triplici pœna potest puniri quis quandoq; peccat. Primò enim subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundò ordini hominis spiritualiter, vel temporaliter gubernantis. Tertiò subditur vniuersali ordini diuini regiminis. Quare triplicem pœnam incurrit: vnam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam verò ab homine, & tertiam à Deo. *Peccatum potest esse pœna peccati.* Et peccatum per se sumptum non potest esse pœna peccati, sic enim sumptum, prout egreditur à voluntate, habet rationem culpæ, sed de ratione pœnæ est, quòd sit contra voluntatem. Per accidens verò

peccatum potest esse pœna peccati tripliciter. Primò ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis: quia causæ inclinantes ad peccatum sunt passiones, tentatio diaboli, & similia, quæ per auxilium diuinæ gratiæ impediuntur. Gratia autem subtrahitur per peccatum, vnde cùm ipsa subtractio sit quædam pœna, sequitur, quòd per accidens etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, dicatur pœna: quia deserti homines ab auxilio diuinæ gratiæ, vincuntur à passionibus. Secundò potest esse pœna ex parte substantiæ actus, quæ afflictionem inducit, siue actus sit interior, vt patet in ira, & inuidia: siue actus sit exterior, sicut cùm aliqui graui labore opprimuntur, & damno, vt expleant actum peccati, sicut dicitur Sap. 5. Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo ex parte effectus, vt scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Sed in his duobus modis vltimis, vnum peccatum non solùm est pœna præcedentis, sed etiam sui, Inducitque aliquod peccatum reatum æternæ pœnæ: quia ordinem peruertit. Vnde quandiu remanet peruersitas ordinis, remanet reatus pœnæ. Irreparabiliter autem peruertitur ordo, cùm voluntas hominis, quæ Deo debet esse subiecta, ab ipso auertitur: nam corrumpitur principium, quo homo debet subdi Deo, & sine virtute diuina reparari non potest. Quare peccata charitatem auferentia, quantùm est de se, inducunt reatum pœnæ æternæ. Sed peccato non debetur pœna infinita secundùm quantitatem: quia in eo, duo considerantur, auersio videlicet ab incommutabili bono quod est infinitum: & ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud est inordinata conuersio ad commutabile bonum: & ex hac parte peccatum est finitum, quia commutabile bonum est finitum, & ipsa conuersio finita; vnde actus creaturæ non possunt esse infiniti. Quare ex parte auersionis respondet pœna damni, quæ est infinita, amissio videlicet infiniti boni scilicet Dei. Sed ex parte conuersionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita. Nec omne peccatum causat reatum pœnæ æternæ, sed id solum quod irreparabiliter repugnat ordini diuinæ iustitiæ, per hoc, quòd contrariatur ipsi principio ordinis, quod est vltimus finis. Sed in aliquibus peccatis est aliqua inordinata conuersio circa ea, quæ sunt ad finem, inquantùm plùs, vel minùs debitè eis intenditur, saluo tamen ordine ad finem vltimum: vt si homo nimis

Aliquod peccatum inducit reatum pœnæ æternæ.

Peccata non debentur pœnæ infinita secundum quantitatem.

Peccatum mortale inducit reatū pœnæ æternæ.

nimis amaret rem aliquam temporalem, non tamen pro ea vellet offendere Deum,& contra eius preceptum aliquid facere,in hoc non debetur pœna æterna,sed temporalis: quia saluatur principium,quod est vltimus finis. Post peccatum autem remanet reatus pœnæ:actus enim culpæ, & macula in eo considerantur. Sed cessante actu peccati in omnibus actualibus remanet reatus: quia actus facit hominem reum pœnæ, inquantùm ordinem diuinæ iustitiæ transgreditur, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit, vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit, quàm debuit contra mandatum Dei agens, secundùm ordinem diuinæ iustitiæ aliquid contra illud, quod vellet simpliciter spontaneus, vel inuitus patiatur, quod videmus obseruari in iniuriis hominibus factis, vt per pœnam æqualitas iustitiæ integretur. Quare cessante actu peccati, vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati, quantùm ad maculam, manifestum est, quòd macula peccati ab anima auferri non potest:nisi per hoc,quòd anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprij nitoris incurrit. Coniungitur autem homo ipsi Deo per voluntatem. Quare tolli non potest macula, nisi voluntas hominis diuinæ iustitiæ ordinem acceptet, vt spontaneus culpæ preteritæ compensationem in pœnam sibi assumat, vel à Deo illatam patienter sustineat:vtroque enim modo pœna rationem habet satisfactionis. Et pœna dupliciter consideratur,simpliciter, & vt satisfaciens: quæ quodammodo voluntaria est. Sed quia contingit aliquos differentes in reatu pœnæ, vnum esse secundum voluntatem per vnionem amoris, hinc est, quòd aliquis, qui non peccauit, interdum pro alio pœnam voluntarius assumit, sicut in rebus humanis aliquis in se debitum alterius transfert. Sed si loquamur de pœna simpliciter, secundùm quòd habet rationem pœnæ, sic semper ordinem habet ad propriam culpam. Sed quandoque ad culpam actualem, vt quando à Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur, quandoque ad culpam originalem: & tunc vel principaliter, vel consequenter. Principaliter est, quando natura humana sibi relinquitur destituta à iustitia originali: & per hoc sequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ in hominibus contingunt. Sed quandoque aliquid

Post peccatum remanet reatus pœnæ.

An omnis pœna sit propter culpam.

aliquid videtur esse pœnale, quod tamen simpliciter non habet rationem pœnæ, quia pœna est species mali, & malum est priuatio boni. Cùm verò plura sint bona hominis, videlicet animæ, corporis, & bonorum exteriorum: aliquando contingit, quòd homo patiatur detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori, sicut quando patitur damnum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in vtroque horum propter salutem animæ, & gloriam Dei: tunc enim tale detrimẽtum non est simpliciter malum hominis, sed secundùm quid. Vnde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Quare huiusmodi non reducuntur ad culpam, sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum, quod oportet exhibere pœnales medicinas naturæ humanæ, est ex corruptione naturæ propter originale peccatum. Nam in statu innocentiæ hominis ad virtutem nõ oportuisset induci per pœnalia exercitia: vnde horum est causa originalis culpa. Sic ergo pœnam satisfactoriam contingit vnum portare pro alio: quia voluntaria est, & quodammodò vnum sunt. Sed si loquamur de pœna, inquantùm habet rationem pœnæ, quia actus peccati est aliquid personale, vnusquisque pro peccato suo punitur. Sed pœna, quæ habet rationem medicinæ, contingit vnum puniri pro peccato alterius: detrimenta enim corporalium rerũ, vel corporis, sunt pœnales medicinæ ad salutem animæ. Sed pœnæ spirituales non sunt medicinales tantùm: quia bonum animæ non ordinatur ad melius bonum. Quare sine propria culpa in bonis animæ nemo detrimentũm patitur. Propter hoc in talibus nullus punitur pro alio: quia nec filius, quantùm ad animam, est res patris. q. 87.

Quando aliquis pro alterius peccato punitur.

De peccato veniali per comparationem ad Mortale. Cap. 88.

PEccatum mortale, & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile: nam peccatum mortale dicitur ad similitudinem morbi mortalis, qui ita vocatur ex eo, quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem principij alicuius. Sic principium vitæ spiritualis, quæ est secundũ virtutem, est ordo ad vltimum finem, qui si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum,

Mortale, & veniale peccatũ opponuntur.

sed

sed solùm per virtutem diuinam: quia inordinationes eorum, quæ sunt ad finem, ex fine reparantur. Sed defectus vltimi finis nõ potest per aliquid aliud reparari, quod sit principalius, sicut nec error, qui est circa principia: & huiusmodi peccata dicuntur irreparabilia. Illa verò, quæ habent inordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, conseruato ordinẽ ad vltimum finem, sunt reparabilia, & hæc venialia dicuntur à venia. Ita quòd aliquod peccatum dicitur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, secundùm quòd genus, vel species actus determinatur ex obiecto. Nam si voluntas fertur in aliquid, quod secundùm se repugnet charitati, per quam homo ordinatur in vltimum finem, illud peccatum habet ex suo obiecto, quòd sit mortale, & sic mortale est ex genere, siue si contra Dei dilectionẽ, vt blasphemia, & periurium, siue contra dilectionem proximi, vt homicidium & adulterium. Quando verò voluntas fertur in id, quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei & proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus & similia, talia ex suo genere sunt peccata venialia. Sed quia actus mortales habent rationem boni & mali, nõ solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, contingit aliquando id, quod ex suo genere est veniale, ratione sui obiecti fieri mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit vltimum finem, vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod ex suo genere est peccatum mortale, vt si aliquis ordinat verbum iocosum ad adulterium committendum. Similiter etiã ex parte agentis contingit aliquod peccatum ex suo genere mortale fieri veniale: quia actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, vt patet in subitis motibus infidelitatis.

Mortale, & veniale differũt genere.

Et peccatum veniale ex genere non disponit directe ad mortale ex genere: quia specie differunt. Sed hoc modo peccatum veniale potest disponere per quandam consequentiã ad peccatum, quod est mortale ex parte agentis: quia augmentata dispositione vel habitu per actus peccatorũ venialiũ, libido peccandi potest intantũ crescere, quòd ille, qui peccat, finem suum constituat in peccato veniali. Vnicuiq; enim habẽti habitũ, in quantũ huiusmodi finis est operatio secundũ habitũ, vnde multoties peccando venialiter, ad peccatum mortale disponetur. Sed indirectè, & tanquã remouendo prohibens, peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale ex

Veniale quomodo ad mortale disponit.

genere

genere, nam qui peccat venialiter, prætermittit aliquem ordinem: & ex hoc, quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc, quòd etiam voluntatem suam non subiiciat ordini vltimi finis, eligendo id, quod est peccatum mortale ex genere. Veniale autem non potest fieri mortale sic, vt idem actus numero primò sit peccatum veniale, & posteà mortale: quia peccatum cõsistit principaliter in actu volũtatis, sicut & quilibet actus moralis. Vnde non dicitur vnus actus moralis, si voluntas mutetur: quamuis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem voluntas non mutetur, nõ potest esse, quòd de veniali fiat mortale: sed si in veniali ex genere cõstituatur finis, tunc quod veniale est ex genere, fiet mortale, inquantùm refertur ad mortale, vt dictum est. Si verò quæratur, an multa peccata venialia integraliter constituant vnum peccatum mortale, tunc est dicendum, quòd omnia peccata venialia nõ possunt habere tantum de reatu, quantum vnum peccatũ mortale: quod patet ex parte durationis, quia mortale habet reatum pœnæ æternæ, veniale reatum pœnæ temporalis. Patet etiam ex parte damni: quia mortale meretur carentiam diuinæ visionis, cui nulla alia pœna comparatur. Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermen conscientiæ, quãuis fortè, quantùm ad pœnam ignis, non sint improportionabiles pœnæ. Dispositiuè autem multa venialia facere vnum mortale secundùm duos modos dispositionis suprà dictum est: Sed circunstantiam contingit aliquando capi, vt specificam differẽtiam actus moralis: & tunc amittit rationem circunstantiæ, & constituit speciem actus moralis, cùm addit deformitatem alterius generis, sicut si aliquis accedit ad non suam, est actus oppositus castitati. Sed si accedit ad alterius vxorem, additur deformitas opposita iustitiæ, quia rem alienam vsurpat: & hoc modo circunstantia constituit nouam speciem peccati, videlicet adulterium. Vnde circunstantia non facit de veniali mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Veniale enim habet deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem: sed mortale habet respectu vltimi finis. Quare frequentia, vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo superuenienti, vt suprà dictum est, non facit de veniali mortale, nisi in aliam trãsferat speciem. Et mortale ex genere, propter imperfectionẽ actus possit esse veniale, cùm ratio

An veniale possit fieri mortale.

An circũstantia possit facere de veniali mortale.

Peccatum mortale non potest fieri veniale. & voluntas non perfectè pertingit ad rationem actus moralis quia non est deliberatus actus, sed subitus, non tamen ex mortali potest fieri veniale: nam id, quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Quare peccatum mortale non fit veniale ex hoc, quòd ei additur aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: quia non minuitur peccatum eius, qui fornicatur, ex hoc, quòd dicit verbum iocosum, sed magis aggrauatur propter adiunctam deformitatem. quæst. 88.

De peccato Veniali secundum se. Cap. 89.

Veniale nō causat maculam. PEccatum veniale non causat maculam in anima: quia non excludit, neque diminuit habitū charitatis neque aliarū virtutū, sed solùm actum earum impedit. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: vnde magis videtur pertingere ad detrimentum habitualis nitoris, quàm actualis. Quare propriè loquendo veniale non causat maculam: & si alicubi causare dicitur, hoc est prout impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum, & non simpliciter. Et *Conuenienter designantur venialia.* conuenienter designantur venialia peccata, primæ ad Cor. 3. per lignum, fœnum, & stipulam: nam sicut hæc congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificij, vnde comburi possunt ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine ædificio spirituali manente. Et pro istis patitur ignem vel tēporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij post mortem: & tamen salutem consequitur æternam. Reducuntúrque omnes gradus ad hæc tria, videlicet ad lignum, quod diutiùs manet in igne: ad stipulam, quæ citissime comburitur: & ad fœnum, quod medio modo se habet, secundum quod venialia sunt maioris, vel minoris grauitatis, & citiùs, & tardiùs per ignem purgantur. Nec *Veniale nō potuit esse in statu innocentiæ.* in statu innocentiæ potuit homo peccare venialiter: quia veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionē actus, sicut sunt subiti motus in genere mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea, quæ sunt ad finem seruato debito ordine ad finem vltimum. Sed vtrunque horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quòd inferius

inferius non continetur firmiter sub superiori: nam insurgunt in nobis subiti motus, quia sensualitas non est omninò subdita rationi. Quòd autem subiti motus insurgant in ipsa ratione, prouenit nobis ex hoc, quòd ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono sed quòd animus humanus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem, prouenit ex hoc, quia ea, quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus. Et quia in statu innocentiæ erat infallibilis firmitas ordinis, vt semper inferius contineretur sub superiori, quandiu ratio hominis contineretur sub Deo, ideo necesse erat inordinationem incipere ab eo, quòd summum hominis, id est mens, Deo non subderetur: id autem peccatum mortale est, non veniale. Nec angelus bonus, vel malus potest venialiter peccare: cùm maior sit perfectio intellectus eorum, quàm hominis in statu innocentiæ. Intellectus enim angelicus non est discursiuus, procedens à principiis in conclusiones & vtrunque horum intelligens seorsum, prout in nobis occurrit: quia conclusiones considerat, vt in principiis sunt. Cùm ergo in appetibilibus fines sint, sicut principia, & ea, quæ sunt ad finem, sicut conclusiones, mens angeli non fertur in ea, quæ sunt ad finem, nisi vt sunt sub ordine finis: quare ex sua natura habet, vt non possit in eis esse deordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, nisi sit etiam circa ipsum finem, quod est per peccatum mortale. Et boni angeli mouentur in ea, quæ sunt ad finem, in ordine ad debitum finem, qui est Deus, & propter hoc actus eorum, sunt actus charitatis, & sic in eis non est veniale. Sed mali semper mouentur ad finem peccati superbiæ, & ideo in omnibus, quæ propria voluntate agunt, mortaliter peccant: & omnia, quæ venialia videntur, procurant, vt homines ad sui familiaritatem trahant, & eos in peccatum mortale deducant. Nec primi motus infidelium sunt peccata mortalia, nisi eis consentiatur per rationem, quia sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, cùm eadem natura sit sensualitatis in infidelibus, & fidelibus. Quare sicut non est mortale in fidelibus, nec etiam est in infidelibus, nec etiam ex statu ipsius peccantis, quia dignitas personæ nunquam diminuit peccatum, sed magis auget. Vnde peccata infide-

Veniale non potuit esse in angelis bonis vel malis.

Primi motus in fidelium non sunt peccata mortalia.

lium magis merentur veniam propter ignorantiam: & fidelium peccata magis aggrauantur propter gratiæ ſacramenta, ſecundùm Apoſt. Heb. 10. Nec peccatum veniale eſt in aliquo cum originali abſque mortali: quia antequam perueniat ad annos diſcretionis, defectus ætatis prohibens vſum rationis, excuſat eum à peccato mortali, vnde multò magis excuſat à veniali. Sed cùm vſum rationis habere inceperit, non omninò excuſatur à culpa venialis, & mortalis peccati, nam primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, eſt de ſe ipſo deliberare; & ſi quidem ſe ipſum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati. Sed ſi non ordinat ſe ipſum ad debitum finem, ſecundùm quòd in illa ætate eſt capax diſcretionis, mortaliter peccabit non faciens, quod in ſe eſt: & ex tunc non erit in eo peccatum veniale ſine mortali, niſi poſtquam totum fuerit ſibi per gratiam remiſſum, quæſt. 89.

Veniale non poteſt eum origi- nali ſine mortali.

De lege, & primò de Eſſentia ipſius. Cap. 90.

LEx eſt quædam regula, & menſura actuum, ſecundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur; cùm autem ratio ſit regula humanorũ actuũ, quia eius eſt ordinare in finem, qui primum principium eſt in agendis, relinquitur, legem eſſe aliquid pertinens ad rationem. Nam in vno quoque genere id, quod eſt principium, eſt menſura, & regula illius generis: ſicut vnitas in genere numeri. Et ſicut ratio eſt principium actuum humanorum, ita etiam in ratione eſſe aliquid debet, quod rationem principij habeat reſpectu omnium aliorum. Vnde ad hoc maximè pertinet lex. Primum enim principium in operatiuis, quorum eſt ratio practica, eſt vltimus finis, qui humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo eſt: igitur oportet, quòd lex maximè reſpiciat ordinem ad felicitatem communem, cùm pars ad totum ordinetur. Vnde quodcunque aliud præceptum de particulari opere, non habet rationem legis, niſi ad commune bonum ordinetur. Et cùm ordinare aliquid in bonum commune ſpectet ad totam multitudinem, vel ad perſo nam

Lex ad bonum cõmune ordinatur.

Legem cõdere quorum ſit.

Lex ad rationem pertinet.

personam habentem curam totius multitudinis, ideo condere leges pertinet ad ipsam multitudinem, vel ad talem personam curam habentem: vnde qui gubernat etiam aliquam familiam, potest facere aliqua præcepta, vel statuta, non tamen talia habent propriè rationem legis. Et quia lex imponitur aliis per modum regulæ, & mensuræ, ad hoc, quòd lex obliget, oportet, quòd applicetur hominibus, qui secundùm eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc, quòd in eorum notitiam deducitur ex promulgatione. Quare necessaria est promulgatio, vt lex suam habeat virtutem. Ex præmissis ergo potest colligi definitio legis: quę nihil aliud est, quàm quædam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet promulgatam. quæst. 90.

Promulgatio legis necessaria.

De Diuersitate Legum. *Cap. 91.*

Legem aliquam æternam necesse est dicere: cùm nil aliud sit lex, quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Patet autem mundum diuina prouidentia gubernari: vnde ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe vniuersitatis existens, habet rationem legis. Et cùm diuina ratio nihil concipiat ex tempore, sed æternum habeat conceptum: hinc oportet legem ponere æternam, promulgatam per verbum diuinum æternum ex parte Dei, in libro vitæ æternæ scriptam, sed ex parte creaturæ recipientis temporaliter. Et cùm lex sit regula vel mensura, dupliciter potest esse in aliquo. Vno modo, sicut in regulante, vel mensurante. Alio modo, vt in regulato, vel mensurato: nam inquantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Quare cùm omnia, quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, à lege æterna regulentur, vel mensurentur: patet omnia participare aliqualiter ipsam legem æternam, inquantum ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus, & fines. Sed inter cætera creatura rationalis excellentiori modo participat, sibiipsi, & aliis prouidens ad debitum actum, & finem: quæ participatio legis æternæ in rationalibus, lex naturalis dicitur. Vnde scribitur, Signatum est super nos lumen vultus tui. Sed etiam ex

Aliqua est lex æterna.

Aliqua est lex naturalis in nobis.

præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus,& indemonſtrabilibus, oportet rationem humanam procedere ad aliqua magis particulariter diſponenda: quæ particulariter diſpoſitiones adiunctæ ſecundùm rationem humanam dicuntur leges humanæ, obſeruatis aliis conditionibus, quæ pertinent ad rationem legis. Et præter legem naturalem,& legem humanam, neceſſe fuit ad directionem vitæ humanæ, habere legem diuinam. Primò, quia homo eſt ordinatus ad beatitudinem quę excedit proportionem facultatis humanæ: & ideo per legem diuinam, & ſupernaturalem & humanam ad ipſam dirigi debet. Secundò, propter incertitudinem humani iudicij maxime in contingentibus,& particularibus, vt homo ſcire poſſet, quid ei eſſet agendum,& quid vitandum, neceſſe fuit dari legem diuinam: vt in actibus propriis dirigeretur: de ea enim conſtat, quod non poteſt errare. Tertiò, quia homo poteſt facere legem de quibus poteſt iudicare: & non poteſt iudicare de interioribus motibus, qui latent, ſed ſolùm de apparẽtibus: ad virtutem autem pertinet, vt in vtriſque homo rectus exiſtat: ideo neceſſe fuit ſuperuenire legem diuinam, quæ tam actus interiores, quàm exteriores cohibere, & ordinare poſſet. Quartò ſecundùm Auguſtinum, quia lex humana non poteſt omnia quæ malè fiunt, punire, vel prohibere: nam dum omnia mala vellet auferre, multa bona tollerentur, quæ neceſſaria ſunt ad conſeruationem humanam, ideo neceſſe fuit ſuperuenire legem diuinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et iſtæ cauſæ tanguntur in Pſal. Lex Domini immaculata, i. nullam turpitudinem peccati admittens, conuertens animas, quia interiores, & exteriores actus dirigit, teſtimonium fidele, propter incertitudinem veritatis, & rectitudinis. ſapientiam præſtans paruulis, inquantùm ordinat hominem ad finem ſupernaturalem,& diuinum. Et duplex eſt lex diuina, non tamen diuerſa ſpecie, vt equus,& bos, ſed ſicut perfectum, & imperfectum in eadem ſpecie lex diuina diſtinguitur in legem veterem, & nouam. Quare ad Gal. 3. comparatur ſtatus veteris legis ſtatui puerili exiſtentis ſub pædagogo: lex verò noua ſtatui viri perfecti. Sed perfectio & imperfectio legis attenditur ſecundùm tria, quæ ad legem pertinent. Primò, vt ad bonum commune ordinetur: ſicut ad finem quod poteſt eſſe ſenſibile,& terrenum,& ad hoc directè

Aliqua eſt lex humana.

Neceſſe eſt eſſe legem diuinam.

Duplex eſt lex diuina.

ctè ordinabat lex vetus: nam in principio legis inuitabat populum ad regnum terrenum Chananæorum, & ideo vetus appellatur, quia temporalia continebat. Aliud est bonum intelligibile, & cœleste, ad quod ordinat lex noua: vnde Christus à regno cœlorum incepit Matt. 4 Secundò, ad legem pertinet diuidere actus humanos secundum ordinem iustitiæ, in quo superabundat lex noua, interiores actus animi ordinatio, secundùm Matthæ. c. 5. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad obseruantias mandatorum, quod quidem lex vetus faciebat timore pœnæ: lex autem noua per Spiritum sanctum in cordibus nostris. Vnde Augustinus dicit, Breuis est differentia legis, & Euangelij, timor, & amor. Sed aliqua etiam lex fomitis dicitur, non secundùm se consideratì, vt ad malum inclinat (sic enim non habet rationem legis) sed secundum quòd sequitur ex iustitia diuinæ legis: nam dum homo à Deo recessit, incurrit in hoc, quòd feratur secundùm impetum sensualitatis: & quanto magis recedit, tanto magis iumentis insipientibus assimilatur. Ista ergo sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis animalibus simpliciter habet rationem legis: & lex in eis dici potest secundùm directam inclinationem legis. In hominibus autem hoc non habet rationem legis, sed magis est deuiatio à lege rationis, inquantùm vero per diuinam iustitiam homo destituitur originali iustitia, & vigore rationis ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit habet rationem legis prout est pœnalis, & ex lege diuina consequens hominem destitutum propria dignitate q. 91.

Aliqua dicitur lex fomitis.

De Effectibus Legis. Cap. 92.

Effectus legis est facere homines bonos: nam nihil aliud est lex quàm dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Sed virtus subditi est, vt bene subdatur ei, à quo gubernatur: quare proprium est legis inducere subiectos ad propriam virtutem, & si intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundùm diuinam iustitiam regulatum. Per legem homines fiunt boni simpliciter: sed si feratur in id, quod non est bonum simpliciter, sed vtile, vel delectabile sibi, vel repugnans diuinæ iustitiæ, tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed

Effectus legis est facere homines bonos.

secundùm quid in ordine, videlicet ad tale regimen, nam huiusmodi bonum inuenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia rectè ad illum finem operatur. Et conuenienter assignantur actus legis, cum eius præcepta sint de actibus humanis: quorum actuum tres sunt differentiæ. Namquidam sunt boni ex genere, vt sunt actus virtutum: & respectu horum ponitur præcipere & imperare. Quidam sunt mali ex genere: & respectu horum ponitur prohibere. Quidam verò ex genere sunt indifferentes, & respectu horum lex habet permittere: & indifferentes etiam dici possunt, qui sunt parum boni, vel parum mali. Sed id, per quod inducit lex ad hoc, quod sibi obediatur est pœna: ideo ponitur legis effect⁹. Punire. Consulere autem non est proprius actus legis: quia potest etiam pertinere ad priuatam personam, ita etiam & præmiare. q. 92.

Conueniẽter legis actus assignantur.

De Lege Aeterna. Cap. 93.

Lex aeterna est summa ratio in Deo existens.

LEx æterna nil aliud est, quàm ratio diuinæ sapientię, secundùm quòd est directiua omnium actuum, & motionum: nam sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ cõstituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet præexistere rationem ordinis eorum, quæ agenda sunt per eos, qui gubernationi subduntur. Deus autem per suam sapientiam conditor est vniuersorum: vnde ratio suæ diuinæ sapientiæ, quæ cuncta mouet ad debitum finem, legis rationem obtinet. Quæ lex æterna à nullo cognosci potest, prout est in se ipsa, nisi ab ipso Deo, & à Beatis, qui Deum per essentiam vident: sed secundùm aliquam irradiationem, maiorem vel minorem, ab omni creatura rationali cognoscitur, quia omnis cognitiò veritatis est quædam participatio legis æternæ, quæ veritas est incommutabilis. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt ad minus, quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis verò quidam plùs, & quidam minùs participant de cognitione veritatis: & secundum hoc etiam plùs, vel minùs legem æternam cognoscunt. Et cum lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, oportet omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriuari: quare omnes leges, inquantùm participant de re

Lex aeterna est omnibus nota.

Omnis lex ab aeterna deriuatur.

de recta ratione, intantùm à lege æterna deriuātur. Sic enim in mouentibus videmus, quia mouens secundum nō mouet, nisi vt mouetur à primo: & in artificibus, ratio artificalium actuum deriuatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manibus operantur. Et legi æternæ omnia subduntur, quæ sunt in rebus creatis, siue sint contingentia, siue necessaria: sed ea, quæ pertinent ad naturam, vel essentiam diuinam, legi æternæ subduntur: quia sunt realiter ipsa lex æterna. Et contingentia subduntur legi æternæ, nam aliter dicendum est de lege hominis, & aliter de lege Dei, quia lex hominis extenditur tantum ad creaturas rationales, quæ ipsi subiiciūtur, & eorum mentibus imprimere possunt quandam regulam, quæ est principium agendi, quod irrationalibus non accidit, cùm se ipsa non agant, sed per actum hominis moueātur. Deus autem imprimit toti naturæ principia propriorum actuum: sicut homo imprimit denuntiando quoddam principium interius propriorum actuum. Vnde dicitur, Præceptum posuit & non præteribit. & Legem posuit aquis, ne præterirent fines suos. Quare creaturæ irrationales subduntur legi æternæ per modum interioris principij motiui: rationales verò & per cognitionem, & naturalem inclinationem. Innati enim sumus ad habendum virtutes, Ethic. 2. Sed vterque modus imperfectus est, & quodammodò corruptus in malis, in quibus inclinatio naturalis ad virtutem deprauatur, per habitum vitiosum: & naturalis cognitio boni obtenebratur per passiones, & habitus peccatorum. In bonis autem vterque modus inuenitur perfectior: quia supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei, & sapientiæ, & super naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motiuum gratiæ & virtutis. Quare boni perfectè subduntur legi æternæ semper secundùm eam agentes: sed mali imperfectè, quantum ad ipsorum actiones, quia imperfectè cognoscunt, & inclinantur ad bonum. Sed perfectè ex parte passionis, prout intantùm patiuntur, quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ cōuenit. q. 93.

Necessaria & æterna legi æterna subduntur.

Contingentia legi æternæ subsunt.

Omnes res humanæ subduntur legi æternæ.

De Lege Naturali.
Cap. 94.

Lex naturalis an sit habitus.

LEx naturalis non est propriè, & essentialiter habitus: nã lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut propositio est opus rationis. Sed non est idem, quod si quis agit, & quo quis agit: aliquis enim per habitũ Grãmaticæ agit orationem cogitiuam. Cùm igitur habitus sit, quo quis agit, non potest esse, quod lex aliqua sit habitus propriè, & essentialiter. Sed si habitus capitur pro eo, quod habitu tenetur, sicut fides dicitur id, quod fide seruatur, hoc modo lex naturalis dici potest habitus, prout quandoque præcepta legis naturalis actualiter à ratione considerantur. Et quia præcepta legis naturalis in homine, quantùm ad operabilia, sic se habent, vt prima principia in demonstratiuis, quæ plura sunt, ideo etiam præcepta legis naturæ, sunt plura, quorum primum est, quòd bonum est faciendum & prosequendum, & malum vitandum, super quo alia præcepta fundãtur. Nam secundùm ordinem inclinationum naturalium, est ordo præceptorũm legis naturæ: quia primo inest inclinatio hominis ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout quælibet substãtia appetit suum esse conseruari. Et secundum hanc inclinationem ad legem naturalem pertinent ea, per quæ vita hominis conseruatur, & contrarium impeditur. Secundò inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundùm naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus: & secundùm hanc ea naturalia dicuntur, quæ natura omnia animalia docuit, vt commixtio maris & fœminæ. Tertiò inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria, per quam homo inclinatur ad hoc, quòd veritatem cognoscat de Deo, & ad hoc quod in societate viuat: & secundùm hoc ad legem naturalem pertinent ea, quę ad huiusmodi inclinationem spectant, vtpote quòd homo ignorantiam vitet, & quòd alios, cum quibus debet conseruari, non offendat. Et si loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ: quia ad legem naturæ spectat omne id, ad quod homo inclinatur secundùm suam naturam. Vnumquodq; autem inclinatur naturaliter

Plura sunt præcepta legis naturalis.

An omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

turaliter ad operationem sibi conuenientẽ secundum suam formam: vnde cùm anima rationalis sit propria forma hominis: naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quòd agat secundùm rationem, quod est agere secundùm virtutẽ. Quare secũdùm hoc omnes actus virtutũ sunt de lege naturali: quia omnibus propria ratio dictat, vt virtuosè agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundũ seipsos, sic nõ omnes sunt de lege naturæ, quia multa fiunt secundũ virtutẽ, ad quæ natura non primò inclinat: sed per rationis inquisitionẽ homines inuenerunt quàsi vtilia ad bene viuendũ. Atque lex naturalis vna est apud omnes, quantùm ad sua cõmunia, ac prima principia: quantũ verò ad particularia iura, quæ quasi quædã conclusiones eliciuntur ex principiis practicæ rationis, non est eadem apud omnes. Nam ratio practica versatur circa contingentia: & quantò magis ad particularia descendit, tantò est incertior, atque difformior cognitio, quia maior mutabilitas, atq; diuersitas in talibus inuenitur. Et sic cõmune principium propter varietates particulariũ cõditionũ sæpè instantiam patitur, sicut quod deposita reddãtur, de lege naturali iustum est: sed in aliquo casu, id non expedit, velut si quis vellet adepto deposito patriam impugnare. Quãtò ergo magis descenditur ad particularia, tantò est magis incerta, & apud alios diuersa. Sed ratio speculatiua, cùm sit circa necessaria, eandem veritatem habet apud omnes in communibus suis principiis, & in conclusionibus, quamuis nõ sit omnibus æquè nota. Insuper eo modo, quo lex naturalis est vna apud omnes, sic est etiam immutabilis quò ad communia sua principia: in particularibus autem legibus ex communi deductis, aliquando, sed raro, habet instantiam, ac mutationem propter casum occurentem. Veruntamen lex naturalis perfici potest per additionem tam legis diuinæ, quàm humanæ: imò multa sunt addita humanæ vitæ vtilia supra legem naturalem. Quòd autem in quibusdam hominibus lex naturalis ita mutatur, vel obtenebratur, ex deprauatione rationis est per passionem, vel malam consuetudinem, seu vitiosam naturæ habitudinem: sicut olim latrocinium apud Germanos non reputabatur illicitum, vt refert Cæsar de bello Gallico, quod tamen est contra ius naturale. Et quantùm ad sua cõmunissima præcepta, atque principia, quæ omnibus nota sunt, lex naturalis à cordibus hominum

Lex naturæ vna est apud omnes.

Lex naturæ est immutabilis.

Lex naturæ à corde hominis aboleri non potest.

num

num nullatenùs aboleri potest, quantùm ad habitualem notitiam pertinet:sed quò ad applicationem circà aliquod particulare agendum:propter passionem, vel aliam causam impedientem actum rationis, potest deficere. Quantùm verò ad particularia præcepta, seu iura,quæ sunt velut conclusiones legis communis,deleri potest, per persuasionem malam aut prauam cônsuetudinem: sicut apud aliquos vitia contra naturam non æstimabantur olim illicita.q.94.

De Lege Humana. Cap. 95.

Vtile fuit leges ponere.

Vtile fuit aliquas leges poni ab hominibus: inest enim eis quædam naturalis aptitudo ad virtutem, ad quam per aliquam disciplinam peruenitur.Sed ad hanc disciplinam non de facili inuenitur homo sibi sufficiens:quia perfectio virtutis maximè consistit in retrahendo homines ab indebitis delectationibus, ad quas sunt proni, præcipuè iuuenes. Et ideo oportet ab alio istam disciplinam sortiri:vt si isti proni sunt ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex diuino munere, sufficit eis paterna disciplina per monitiones. Sed quia inueniuntur aliqui proterui, & ad vitia proni, necesse fuit per vim,& metum à malo tales cohiberi, vt male facere desistant, & aliis quietam relinquant vitam, & ipsi tandem voluntariè agant,quod priùs metu implebant. Et melius fuit lege id ordinare, quàm arbitrio iudicum dimittere: quia facilius est paucos sapientes inuenire,quàm multos, qui requirentur ad rectè iudicandum de singulis. Secundò qui leges ponunt,ex multo tempore considerant, quid lege ferendum sit: sed iudicia de singularibus factis fiunt ex subitis casibus occurentibus.Tertiò legislatores iudicant de futuris : sed præsidentes iudicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore, vel odio: & ideo bonum fuit pauca hominum arbitrio committere.Et quia in rebus humanis aliquid dicitur iustum ex eo quòd est iustum secundum regulam rationis, prima autem regula rationis est lex naturæ, sequitur, omnem legem humanam intantùm habere de ratione legis, inquantùm à lege naturæ deriuatur: quòd si in aliquo discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Et conuenienter ab Isidoro describitur, lex est omne, quod ratione constat, quod religio-

Lex humana à lege naturæ deriuatur.

ni congruat, quod disciplinæ conueniat, & saluti proficiat: nam ad hæc tria omnia alia reducuntur. Conuenientérque etiam posuit diuisionem humanarum legum: nam primò est de ratione legis humanæ, quòd deriuetur à lege naturæ, & secundùm hoc diuiditur ius positiuum in ius gentium & ius ciuile, quia ad ius gentium pertinent ea, quæ deriuantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis. Sed quæ deriuantur ex lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad ius ciuile. Secundò, prout leges humanæ ordinantur ad bonum commune communitatis, diuiditur lex humana secundum diuersitatem eorum, qui dant operam ad bonum commune: ideo sacerdotibus pro populo Deum orantibus, regibus populum gubernantibus, & militibus pro salute populi pugnantibus specialia iura aptantur. Tertiò, de ratione legis humanæ est, Vt instituantur à gubernante communitatem ciuitatis: & secundùm hoc distinguuntur leges hu[m]anæ secundùm diuersa regimina ciuitatum. Quorum vnum est regnum, quando scilicet ciuitas gubernatur ab vno: & secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud verò regimen est aristocratia, id est principatus optimorum: & secundùm hoc accipiuntur responsa prudentum, & senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est principatus paucorum, diuitum, & potentum: & secundùm hoc sumitur ius prætorium, quod & honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia: & secundùm hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omninò corruptum: vnde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: & secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt. Quartò, leges humanæ sunt directiuæ actuum, & secundùm diuersa, de quibus leges feruntur, distinguuntur leges quæ ab actoribus nominantur, vt lex Iulia, lex Cornelia, & similes. quæst. 95.

Legis positiuæ descriptio ex Isidoro.

Humanarum legum diuisio ex eodem.

De Potestate Legis humanæ. Cap. 96.

LEges humanæ pro communi ciuium vtilitate conscribuntur: vnde oportet ad bonum commune esse proportionatas:

Lex ponitur humana in communi.

tionatus: debent enim ad multa respicere secundum personas, tempora, & negotia: quia communitas constituitur ex multis personis, & eius bonum per multiplices actiones procuratur: instituuntúrque, vt omni tempore perseuerent per ciuium successionem. Et quia lex humana ponitur, vt regula, & mensura actuum humanorum, mensura autem debet esse homogenea mensurato: quare possibilis, & secundum naturam, & patriæ consuetudinem constituitur, nec eadem ponitur pueris, & adultis, prout multa permittuntur imperfectis, quæ virtuosis non essent toleranda. Cùm autem lex humana ponatur multitudini hominum, in qua maior est pars non perfectorum virtute: ideo per legem humanam non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosi abstinent, sed solùm grauiora, à quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, maximè quæ in aliorum nocumentum sunt, & societatem humanam turbant, sicut homicidia, & furta. Non tamen est de omnibus actibus omnium virtutum, sed solùm illos præcipit, qui ordinabiles sunt ad bonum commune: vel immediatè, vt cùm aliqua directè fiunt propter bonum commune: vel mediatè, vt cùm à legislatore ordinantur aliqua pertinentia ad bonam disciplinam, per quam ciues bonum iustitiæ & pacis conseruent. Sicut enim non prohibet omnes actus vitiosos, sed aliquos, sic non præcipit omnes actus virtutis, sed aliquos singularum virtutum. Quæ leges, si iustæ sunt, habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, à qua deriuantur. Iustæ autem dicuntur, quando ordinantur ad bonum commune, ab habente potestatem, & secundùm æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune: nam cùm vnus homo sit pars multitudinis: quilibet homo hoc ipsum, quod est, & quod habet, est multitudinis, sicut & quælibet pars id, quod est, totius est: vnde natura aliquod detrimentum infert parti, vt saluet totum. Iniustæ autem dicuntur leges dupliciter. Vno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis, vel ex fine, sicut cùm aliquis præsidens imponit leges onerosas subditis non pertinentes ad vtilitatem communem, sed magis ad propriã cupiditatem, vel gloriam. Vel etiam ex actore, sicut cùm aliquis fert legem vltra potestatem sibi commissam. Vel etiã ex forma: putà cùm inæqualiter onera multitudini dispensantur,

Ad legem humanam non pertinet omnia vitia cohibere.

An lex humana præcipiat actus omnium virtutum.

Quæ leges imponant necessitatẽ in foro conscientiæ.

Quæ sunt leges iniustæ.

ſantur,etiam ſi ordinētur ad bonum commune;& tales non obligant in foro conſcientiæ, niſi fortè propter ſcandalū vitandum,vel turbationem . quia in hoc caſu homo magis debet cedere iuri ſuo ſecundùm illud Matth.c.v.Qui angariauerit te mille paſſus ,vade cum eo alia duo ,&c. Alio modo leges poſſunt eſſe iniuſtæ per contrarietatem ad bonum diuinum: vt ſunt leges tyrannorum inducentes ad idololatriā, vel ad quodcunque aliud, quod ſit contra legem diuinam: quæ leges nullo modo ſeruari debent. Et cùm lex de ſui ratione habeat, quòd ſit regula humanorum actuum, & quòd habeat vim coactiuam ,ſic dupliciter poteſt aliquis legi eſſe ſubiectus Vno modo ſicut regulatum regulæ : & ſic omnes illi, qui ſubduntur poteſtati, ſubduntur legi,quam fert poteſtas. Sed quòd aliquis poteſtati non ſubdatur dupliciter poteſt contingere.Vno modo,quia eſt ſimpliciter abſolutus ab illa ſubiectione: ſicut qui ſunt de vno regno, non ſubduntur legibus alterius regni. Alio modo ,ſecundum quòd regitur ſuperiori lege, vt ſi aliquis ſubiectus ſit proconſuli,debet regulari eius mandato, non tamen in his, quæ diſpenſantur ei ab imperatore : quia ad illa non adſtringitur mandato inferioris, cùm ſuperiori mandato dirigatur. Alio autem modo aliquis dicitur legi ſubiectus , ſicut coactum cogenti, & ſic virtuoſi,& iuſti non ſubduntur legi,ſed ſolùm mali:nam coactum & violentum, eſt contrarium voluntati. Bonorum autem voluntas conſonat legi,à qua malorum voluntas diſcordat, ideo ſecundùm hoc boni non ſunt ſub lege, ſed mali.Et cum lex ad communem ſalutem ordinetur,multoties autem contingat,quòd aliquid obſeruari communi ſaluti eſt vtile, vt in pluribus, quod tamen in aliquo caſu eſſet maximè nociuum , tunc licet ſubditum contra legis verba agere: maximè ſi eſt periculum in mora,quòd ad principem legis recurri non poſſit.Lex enim communem vtilitatem intendit:vnde ſi emergat caſus,in quo obſeruatio ſit damnoſa:non eſt ſeruāda.q.96.

An omnes legibus ſubdātur.

An liceat facere cõtra verba legis.

De Mutatione Legum.

Lex humana mutari poteſt.

EX duabus cauſis lex humana iuſtè mutari poteſt:quarum vna eſt ex parte rationis humanæ,cui naturale videtur,vt gradatim ab imperfecto ad perfectum perueniat. Nam Antiquiores non valentes omnia ex ſeipſis

conſiderare,

considerare, instituerunt quædam imperfecta, & in multis deficientia, quæ posteriores mutauerunt instituentes aliqua, quæ in paucioribus deficere possunt à communi vtilitate: vt etiam primis philosophantibus contingit in speculatiuis. Alia causa est ex parte hominum, quorum actus lege regulantur: nam lex mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundùm diuersas eorũ conditiones diuersa expediunt. Sed non semper quando melius occurrit, lex est mutanda: quia mutatio in se habet quoddam detrimentum cõmunis salutis, cùm ad obseruantiam legum multum valeat consuetudo, ita quòd ea, quæ contra cõmunem consuetudinem fiunt, quãuis de se leuiora sint, grauiora videantur. Quare nunquã debet lex mutari, nisi ex aliqua parte tantùm cõpensetur communi saluti, quãtum ex illa parte derogatur, vt vel in nouo statuto sit aliqua euidentissima vtilitas, vel maxima necessitas recedendi ab eo quod diu æquũ visum est, ex aliqua manifesta iniquitate nunc apparente. Et consuetudo habet vim legis, illámque interpretatur, & abolet: nam quod multoties fit ex deliberato rationis iudicio prouenire videtur. Et sicut lex diuina, & naturalis à rationabili Dei voluntate proficiscitur, ita etiam ratio, & voluntas hominis in rebus agendis, & verbis & factis manifestatur. Vnde sicut verbis humanis potest mutari, & exponi lex, ita etiam per actus maximè multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt. Sed rectores multitudinis possunt in legibus humanis dispensare, quòd est ordinare aliquod commune præceptum, qualiter à singulis sit adimplendum; nam contingit, quòd aliquod præceptum, quod est ad commodum multitudinis, vt in pluribus, non sit conueniens huic personæ, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius vel etiam induceretur aliquod malum. Et quia periculosum esset hoc iudicio cuiuslibet cõmittere nisi forte propter euidens, & subitum periculum, ideo qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ authoritati innititur: vt in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, quòd legis præceptum non seruetur. Sed sine ratione ex sola voluntate licentiam tribuat, infidelis est in dispensatione, quia non habet intentionem ad bonum commune, imprudens vocabitur si rationem dispensandi ignorat, secundùm Lucam, c.12.q.97.

Non tamẽ semper in melius debet mutari.

Consuetudo habet vim legis.

An rectores possint dispensare in legibus humanis.

De Lege

De Lege Veteri. Cap. 98.

Lex vetus bona fuit, sed non perfecta.

Lex vetus bona fuit: quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi aduersatur, & peccata prohibebat, quę sunt contra rationem. Quare dicit Apostolus, Condelector legi Dei: quoniam bona est. Sed aliquod est bonum perfectum, quod per se est sufficiens perducere ad finem: & aliquod imperfectum, quod operatur, vt ad finem perueniatur, non tamen per se sufficiens est perducere ad ipsum finem. Finis autem legis diuinæ est perducere hominem ad facilitatem æternam: qui finis impeditur per quodcunque peccatum, & non solùm per actus exteriores, sed etiam per interiores. Vnde oportet, vt totaliter faciat hominem idoneum ad participationem felicitatis æternæ, quod fieri non potest, nisi per gratiam Iesu Christi, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. Sed hanc gratiam lex vetus non conferebat, quia reseruabatur Christo secundùm Io. c. 1. Lex per Moysem, gratia per Iesum Christum, Vnde lex vetus bona fuit, sed imperfecta: quare dicitur, Nihil ad perfectum adduxit lex. Hebr. 7. Et à Deo data fuit ordinans ad Christum de ipso testimonium perhibendo, & per modum cuiusdam dispositionis, dum retrahebat homines à cultu idololatriæ, concludens eos sub cultu vnius Dei, à quo saluandum erat genus humanum: & quamuis lex vetus non sufficeret ad saluandum tamen aderât aliud auxilium à Deo hominibus simul cum lege, per quod saluari poterant, videlicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui Patres, & nos iustificamur. Et fuit data lex vetus per angelos, non solùm quia diuina debent deferri ad homines per angelos, sed etiam, quia imperfecta erat, & disponebat ad perfectam salutem generis humani, quæ futura erat per Christum. Vnde conueniens fuit legem perfectam dari immediatè per Deum hominem factum, & legem veterem per ministros, vt probat Apost. 1. ad Hebr. & ita fit etiam in partibus ordinatis, in quibus superior principalem, & perfectum actum operatur per se ipsum: & ea, quæ disponunt ad perfectionem vltimam, per suos ministros. Et Moyses videbat Deum facie ad faciem secundùm opinionem populi: vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio, & familiaris, infra diuinæ essentiæ visionem. Dedítque Deus

Lex à Deo data fuit.

Lex vetus per angelos data.

Quare lex dari debuit Iudæis.

legem, & alia beneficia illi populo propter promissionem eorum Patribus factam, vt ex eis Christus nasceretur: decebat enim vt ille populus ex hoc quadam speciali sanctificatione polleret. Nec talis promissio fuit ex meritis ipsius Abrahæ, quod scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione, & vocatione. Nec per hoc dici potest in Deo fuisse acceptionem personarum: nam qui ex gratia, & liberalitate sua dat vni, & non alteri, non est personarum acceptor; sed solùm dispensator communium bonorum. Qui verò non distribuit æqualiter secundùm merita personarum acceptor personarum dici potest: Deus autem salutem cõfert ex sua gratia, & liberalitate, & sic non dicitur in eo acceptio.

Non omnes obligantur ad legẽ veterem.

Quæ lex, inquãtùm manifestabat præcepta legis naturæ, omnes ligabat: non quia essent de lege veteri, sed quia erant de lege naturæ. Sed quantùm ad illa, quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad obseruantiam veteris legis, nisi solus populus Iudæorum, cui lex vetus data est, vt quandam prærogatiuam sanctitatis obtineret propter reuerẽtiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos: vt de religiosis patet, qui ad quædam perfectionis opera obligantur, ad quæ seculares non adstringuntur.

Conueniẽter data est lex tẽpore Moysi.

Et conuenienter data fuit tempore Moysi: quia lex imponitur duris, & superbis, vt per legem compescantur, & domentur: & bonis, vt per legem instructi adiuuentur ad implendũ, quod intendunt. Sed homo superbiebat de scientia, & potentia: de scientia, quasi ratio sua naturalis sufficeret ad salutem, vnde permissus homo regimini suæ rationis, absque adminiculo legis scriptæ, expertus est suum defectum, ex hoc quod vsque ad idololatriam, & turpissima vitia circa tempora Abrahæ est prolapsus. Ideo post hæc tempora fuit necessarium dari legem in remedium humanæ ignorantiæ: quia per legem est cognitio peccati. Sed postquam homo conuictus est per legem de ignorantia, conuictus est etiam de superbia propter eius infirmitatem: dum implere non poterat, quod cognoscebat. Sed ex parte bonorum lex data est in auxilium: quod quidem tunc maximè populo necessarium fuit, quando propter exuberantiam peccatorum lex naturalis obscurari incipiebat. Oportebat enim huiusmodi auxilium quodam ordine

dine dari, vt per imperfecta ad perfectionem manuduceretur: vnde inter legem naturæ, & legem gratiæ, oportuit legem veterem dari. quæst. 98.

De præceptis ætatis Legis. Cap. 99.

OMnia præcepta legis veteris sunt vnum secundùm ordinem ad vnum finem: sunt tamen multa secundùm diuersitatem eorum, quæ ordinantur ad illum finem. Contingit enim ad vnum finem multa esse necessaria, vel expedientia: & secundum hoc possunt de diuersis rebus dari diuersa præcepta, etiam quòd ordinentur ad vnum finem. Et oportuit præcepta legis veteris dari etiam de actibus virtutum, quæ sunt præcepta moralia: nam sicut principalis intentio legis humanæ est facere amicitiam hominum adinuicem, ita intentio diuinæ legis est constituere amicitiam hominis ad Deum. Sed impossibile est hominem esse amicum Deo, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur: bonitas autem hominis est virtus, quæ facit bonum habentem. Vnde de ipsa necesse erat dari præcepta: iam enim obscurata erat ratio propter consuetudinem peccandi. Et quia lex diuina ordinauit homines in Deum, quæ ordinatio non solùm est per actus exteriores mentis, vt sunt credere, sperare, & amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo diuinam seruitutem profitetur: ista ergo opera dicuntur ad cultum Dei pertinere, qui cultus cæremonia vocatur, quasi munia, id est dona Cereris, eò quòd primò ex frugibus oblationes Deo offerebantur, seu à Cære oppido prope Romam, eò quòd vrbe capta à Gallis illuc sacra Romanorum oblata sunt, & reuerenter habita. Et quamuis colere Deum sit actus virtutis, & sic ad morale præceptum pertineat, determinatio enim huius præcepti, vt colatur talibus hostiis, vel talibus muneribus, pertinet ad præcepta cæremonialia. Et determinatio communis præcepti de iustitia seruanda inter homines determinatur per præcepta iudicialia: vnde tria præcepta legis veteris ponere oportet, videlicet moralia, quæ sunt de dictamine legis naturalis, cæremonialia, quæ sunt determinationes cultus diuini, & iudicialia, quæ

Præcepta veteris legis ad finem vnum varia.

Lex vetus continet præcepta moralia.

Continet etiam cæremonialia.

Adsunt autem præcepta iudicialia.

ſunt determinationes iuſtitiæ inter homines obſeruandæ. Sic ergo actus iuſtitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia: ſed determinatio eius in ſpeciali pertinet ad præcepta iudicialia. Iudicium enim executionem iuſtitiæ ſignificat, quæ eſt ſecundùm applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè. Et in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, alia verò tanquam ad præceptorum impletionem. Hæc autem duo ſunt, videlicet authoritas præceptoris, & merces, quæ datur pro opere: quare in lege quædam ponuntur ſpectantia ad maieſtatem Dei, & aliqua, quæ ſunt præmia beatitudinum. Omnia autem diuinæ legis præcepta iuſtificationes dici poſſunt, eò quòd ſint diuinæ iuſtitiæ executiones, Sed per temporales promiſſiones, & comminationes ad obſeruationem præceptorum lex vetus debebat inducere, vt ex eis inciperet moueri populus ad ea, quæ in affectu illius erant: ſicut pueri mouentur ad aliquid faciendum ex puerilibus munuſculis. Lex enim vetus diſponebat ad Chriſtum, ſicut imperfectum ad perfectum: vnde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Chriſtum. Et ideo comparatur puero ſub pedagogo exiſtenti, Gal. 3. Sed perfectio hominis eſt, vt contemptis temporalibus, ſpiritualibus inhæreat, vt dicit Apoſt, ad Philip. 3. imperfectorum verò eſt, quòd temporalia bona deſiderent in ordine tamen ad Deum, ſed peruerſorum eſt in temporalibus bonis finem conſtituere. Quare legi veteri conueniebat manuducere homines ad Deum per temporalia bona quæ erant in affectu hominum imperfectorum. q. 99.

Per temporales promiſſiones lex vetus debebat inducere ad obſeruationem.

De Præceptis moralibus Legis veteris. Cap. 100.

Omnia moralia præcepta ad legem naturę pertinēt, cùm boni mores humani dicuntur in ordine ad rationem: quæ eſt principium humanorū actuum. & boni ſunt, vt rationi congruunt. Procedit enim iudicium rationis practicæ ex quibuſdam principiis naturaliter cognitis: ex quibus diuerſimodè procedi poteſt ad iudicandum diuerſa. Nam quædam ſunt in actibus humanis adeò explicata, quòd ſtatim cùm modica conſideratione per prima principia poſſunt approbari,

Præcepta moralia ad legem naturæ pertinent.

probari, vel reprobari: vt non facere homicidium, furtum, & similia. In quibusdam verò requiritur multa consideratio diuersarum circunstantiarum, vt, Coram cano capite est surgendum: & hæc à sapientibus iudicantur, & ab ipsis minores instruentur. Sed alia sunt, ad quæ iudicanda indiget homo adiuuari per instructionem diuinam, vt est circa credenda, vt Nō facias tibi sculptile. Et præcepta moralia legis sunt de omnibus actibus virtutum, quamuis lex humana non proponat præcepta nisi de actibus iustitiæ: & si præcipit actus aliarum virtutum, hoc est inquantùm assumunt rationem iustitiæ. Sed lex diuina ordinat homines ad Deum, vel in præsenti, vel in futura vita: vnde proponit præcepta de omnibus illis, per quæ homines benè ordinentur ad communicationē cum Deo, vt mens ei vniatur: quod per actus omnium virtutum contingit. Nam virtutes intellectuales benè ordinant actus rationis in se ipsis, morales autem benè ordinăt actus rationis circa interiores passiones & exteriores operationes.

Præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum.

Atque præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta Decalogi, quæ ab aliis differunt, quòd illa Deus per se ipsum dicitur populo proposuisse: alia verò per Moysem. Illa ergo ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo per se ipsum habet à Deo: huiusmodi autem sunt ea, quæ statim ex primis communibus principiis cognosci possunt modica consideratione, & quæ statim ex fide diuinitùs infusa innotescunt. At quæ prima, & communia continentur in præceptis Decalogi, sicut principia in conclusionibus proximis: ea verò quæ per sapientes eliciuntur, continentur in eis è conuerso, sicut conclusiones in principiis. Et conuenienter distinguuntur præcepta Decalogi secundùm expositionē Augustini, qui ponit tria peccata in ordine ad Deum, & septem in ordine ad proximum, & pro vno accipit, Non facies tibi sculptile, &, Non habebis deos alienos, sed de concupiscentia duo, vnum videtur de concupiscentia, vxoris, pro concupiscentia carnis, aliud de rebus alienis, quæ desiderantur ad possidendum: quod pertinet ad concupiscentiam oculorū. Conuenientérque enumerantur ista præcepta legis diuinæ, quę ita ordinant hominē ad quandam communitatem hominum sub Deo, sicut præcepta legis humanę ordinant hominem ad quandā communitatē humanam. Sed ad hoc quòd aliquis benè cōmoretur in cōmunitate, requiritur,

Præcepta moralia legis, ad decem Decalogi reducuntur.

Conuenienter distinguuntur, & enumerantur præcepta Decalogi.

vt benè se habeat ad eum, qui præest communitati, & etiam benè se habeat ad alios consocios communitatis. Oportet ergo quòd in lege diuina primò ferantur præcepta ordinantia hominem in Deum, & postea ordinantia hominem ad alios proximos simul conuenientes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo. Primò fidelitatem, quę consistit, vt honorem principatus ad alium non deferat: ideo dicitur, Non habebis Deos alienos. Secundò, debet reuerentiam, vt nihil iniuriosum in eum committatur: vnde dicitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertiò famulatum in compensationem beneficiorum, quæ ab ipso recipiunt subditi: & ad hoc pertinet præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis eorum. Sed ad proximos bene se habet aliquis generaliter, & specialiter, prout ad alios est debitor eis reddendo debitum, & sic ponitur præceptum de honorandis parentibus. Generaliter verò, vt nulli inferatur nocumentum corde, verbo, vel opere: nec quantum ad consistentiam personæ, propter quod dicitur, Non occides, quantum ad personam coniunctam, propter propagationem prolis, vnde dicitur, Non mœchaberis, & propter rem possessam ponitur, Non facies furtum. Quantum autem ad nocumentum cordis, non concupisces, & ad nocumentum oris, Non loqueris contra proximum falsum testimonium. Et quia præcepta Decalogi dantur de his, quæ statim in promptu mens hominis suscipit, primò posita sunt, quæ ordinant mentem in Deum: quorum contrarium est grauissimum. Ideò primò posuit, vt fideliter ei subdatur, nullam habens conuersationem cum inimicis: secundò reuerentiam, tertiò famulatum. Et in proximis magis repugnat rationi, & grauius est peccatum, si homo non seruet ordinem debitum ad personas, quibus magis est debitor, ideo primo ponitur præceptum pertinens ad parentes, & sic seruatur ordo in aliis. Grauius est enim opere peccare, quàm ore, & ore quàm corde: & inter peccata operis grauius est homicidium, per quod tollitur vita hominis existentis, quàm adulterium, per quod tollitur certitudo prolis nasciturae. Et adulterium grauius est furto, quod pertinet ad bona exteriora. Et conuenienter traduntur duo præcepta affirmatiua, de honore parentum, & sanctificatione sabbati, quia Deo, & patri homo est magis debitor, & in illis præceptis ratio assignatur, quæ non habent manife-

Conuenienter ordinātur præcepta Decalogi.

manifestam rationem, sicut cæremonialia: nam moralia habent rationem manifestam. Et promissionem opposuit in præceptis, in quibus nulla vtilitas videbatur sequi, aut aliqua vtilitas impediri: quia credunt homines posse recipere vtilitatem ex pactis cum dæmonibus, & à patribus tanquàm recessuris non expectatur vtilitas. Sed & pœnæ apponuntur in his qui proni sunt ad malum, prout in idololatria propter Gentium conuersionem, & in periurio propter frequentiam iuramenti. Et præcepta decalogi sunt omninò indispensabilia: continent enim ipsam intentionem legislatoris: nam præcepta primæ Tabulæ ordinant ad Deum, & sic ad bonum commune, & finale quod est Deus. Et præcepta secundæ Tabulæ continent ordinem iustitiæ obseruandæ inter homines, vt scilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet debitum reddatur. In præceptis verò potest dispensari, quando aliquis particularis casus occurreret, in quo si verbum legis obseruaretur, fieret cõtra intentionem legislatoris. Sic ergo præcepta Decalogi, quantùm ad rationem iustitiæ, quam continent, sunt immutabilia: sed quantùm ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, vt scilicet hoc, vel illud sit homicidium, furtum, vel adulterium, aut non: hoc quidem est mutabile. Quandoque sola authoritate diuina in his, quæ à Deo solo sunt instituta: sicut in matrimonio, & in aliis huiusmodi. Quandoque etiam authoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa iurisdictioni hominum: nam quantùm ad hoc homines gerunt Dei vices. Nec modus virtutis cadit sub præcepto, nam quantum ad aliquid respicitur à lege humana, & diuina, & quantum ad aliquid à lege diuina, sed non à lege humana, & quantùm ad aliquid nec à lege diuina, nec ab humana. Modus enim virtutis in tribus consistit. Quorum primus est, si aliquis sciens operetur: nam hoc diiudicatur & à lege diuina, & à lege humana. Secundus est, si aliquis operetur volens, vel eligens, & propter hoc eligens, in quo importatur duplex motus, interior videlicet voluntatis, & intentionis: & hoc non diiudicat lex humana, sed solum diuina. Lex enim humana non punit eum, qui vult occidere, & non occidit: sed bene punit lex diuina. Tertius est, vt firmiter & immobiliter habeat, & operetur, quæ firmitas propriè pertinet ad habitum, vt ex ipso radicato operetur: & quantum

Præcepta Decalogi sunt indispensabilia.

Modus virtutis non cadit sub præcepto legis.

ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto legis diuinæ, nec humanæ: nō enim ab homine nec à Deo punitur, vt trāsgressor, qui parentibus debitum honorem impēdit, etsi habitum pietatis non habet. Sed modus charitatis, prout est quidam actus per se cadit sub præcepto legis, quod datur specialiter de hoc, diliges Dominum Deum tuum, & proximum. Nec impossibile est illud obseruare, cùm homo possit se disponere ad charitatem habendam, & ea habita vti. Sed si consideratur actus charitatis secundùm quòd est modus actuū aliarum virtutum, hoc est secundùm quòd actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem: quæ est finis præcepti, hoc modo non cadit sub præcepto: nam præceptum de honorandis parentibus non includit, quòd honoretur pater ex charitate, sed solum quòd honoretur. Vnde qui honorem tribuit, licet charitatem non habeat, non fit huius præcepti transgressor, quamuis sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis: propter quam transgressionem pœnam meretur. Et conuenienter distinguuntur alia moralia præcepta legis præter Decalogum: nam iudicialia, & cæremonialia vim habent ex sola institutione, quia antequàm instituerentur, non differebat vtrum sic, vel aliter fieret. Sed præcepta moralia habent efficaciam ex ipso dictamine rationis: etiam si nunquam in lege statuerentur. Triplex autem horum est gradus, nam quędam sunt communissima, & tam manifesta, quòd non indigent editione sicut mandata de dilectione Dei, & proximi, quæ sunt fines præceptorum, & in his nemo errare potest secundùm iudicium rationis. Quædam verò sunt magis determinata: quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre. Et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum peruerti, talia editione indigent, & hæc sunt præcepta Decalogi. Sed quædam sunt, quorum ratio non est adeò manifesta cuilibet sed solum sapientibus: & ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo, tradita populo à Deo per Moysem, & Aaron. Et quia manifesta, sunt principia cognoscendi ea, quæ non sunt manifesta præcepta moralia superaddita Decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cuiusdam additionis ad ipsa, quia in primo præcepto prohibetur cultus alienorū deorum, qui superadduntur præcepta prohibentia cultū idolorum.

An modus charitatis cadat sub præcepto legis.

Conueniēter distinguuntur alia moralia præcepta præter decalogū.

lorum. Et sub præcepto periurij prohibetur blasphemia. Pręcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum: & sub prohibitione homicidij prohibetur quodlibet odiũ. & sub prohibitione adulterij, quodlibet meretricium, & sic de singulis. Et præcepta moralia veteris legis iustificabant, secundum quòd iustificatio importat significationem, vel dispositionem iustitię: disponebat enim homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant. Sed si loquamur de iustificatione propriè dicta, non iustificabant, quia præcepta, & sacramenta veteris legis non continebant gratiam, vt ea quæ in noua sunt lege. q. 100. *An præcepta moralia legis veteris iustificarent.*

De præceptis Cæremonialibus secundum se. Cap. 101.

Caeremonialia pręcepta determinant pręcepta moralia in ordine ad Deum: sicut iudicialia determinant moralia in ordine ad proximũ. Sed homo ordinatur ad Deũ per debitum cultum, quare cæremonialia dicuntur, quæ ad cultum Dei pertinent, immediatè, seu præparatiuè. Est autem duplex cultus Dei, vnus interior, qui consistit in hoc, quòd anima coniungatur Deo, per intellectum, & affectum, & alius exterior, qui ad interiorem ordinatur. Homo enim compositus est ex anima, & corpore, & secundum quòd diuersimodè intellectus, & affectus colentis Deum rectè coniungitur ipsi Deo, secundum hoc diuersimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur: nã in statu futuræ beatitudinis intellectus humanus diuinam veritatem in se ipsa intuebitur. Quare exterior cultus nõ cõsistet in aliqua figura, sed solũ in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione, & affectione. Sed in statu præsentis vitę nõ possumus diuinã veritatẽ in se ipsa intueri, sed oportet radiũ diuinæ veritatis nobis illucescere, sub aliquibus sensibilibus figuris, diuersi modè tamẽ secundũ diuersum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege, nec ipsa diuina veritas erat manifesta, neque adhuc propalata erat via ad hoc perueniendi: vnde necesse erat, interiorẽ cultũ veteris legis nõ solũ esse figuratiuũ futurę veritatis manifestãdę in Patria, sed ẽt esse figuratiuũ Chri- *Præcepta ceremonialia sunt figuralia.*

sti,qui est via ducens ad illam Patriæ veritatem.In statu autē nouæ legis hæc via iam est reuelata: quare hanc non oportet præfigurari,sicut futuram, sed per modum præteriti, vel præsentis commemorari. Oportet autem solum præfigurari futuram veritatem glorię nondum reuelatam,vt dicit Apost. ad Heb.10. tanquàm imago pertineat ad legem nouam, & vmbra,quæ minus est,ad veterem.Et quia inter homines aliqui proni sunt ad malum,& alij ex natura, aut consuetudine, siue ex gratia ad bonum, quantum ad omnes expediens fuit præcepta cæremonialia multiplicari,ne in idololatriam inciderent,atque multis præceptis onerati vitia reprimerent.Sed & ex parte bonorum ex multiplicibus præceptis magis assiduè mens in Deum referebatur, & mysterium Christi,quod figurabatur,magis propalabatur.Et cæremoniæ veteris legis conuenienter diuiduntur in sacrificia, quæ in Dei reuerentiam offeruntur: in sacra quæ sunt instrumenta vt vasa in sacramenta,quæ erant figuræ futuræ consecrationis: & obseruantiæ, per quas distinguebatur ab his qui Deum non colebant.q.101.

Multa debuerūt esse præcepta cæremonialia.

De causis Cæremonalium Præceptorum. Cap.102.

Præcepta cęremonialia,sicut & omnia alia pręcepta legis,instituta sunt ex diuina sapientia:vnde dicere oportet ad aliquem finem esse ordinata, ex quo eorum rationabiles causę assignari possunt. Et quamuis obseruantiæ veteris legis possint dici sine ratione, quantùm ad hoc quòd ipsa facta in sui natura rationem non habebant,vt vestis non fieret ex lana, & lino: poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud,inquantùm aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta nouæ legis, quæ in fide,& dilectione Dei consistunt, ex ipsa natura actus sunt rationabilia. Sed & hæc cæremonialia ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo & ad figurādum Christum:sicut etiam verbo Prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quòd etiam in figuram futuri dicebantur. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialiū veteris legis dupliciter accipi possunt. Vno mòdo ex ratione cultus diuini pro illo tēpore obseruandi: & rationes illæ sunt literales, siue pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, siue ad insinuandum excellen-

Cæremonialia præcepta habent causam figuratè, & literaliter.

tiam diuinam, vel etiam ad cõmemoranda beneficia, aut ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo ordinabantur ad figurãdum Christum, & ecclesiam, & sic habebant rationes figurales, & mysticas, quod ad allegoriam pertinet, siue ad mores populi Christiani, quod spectat ad moralitatem, siue ad statum futuræ gloriæ, quod pertinet ad analogiam. Et conueniens ratio cæremoniarũ assignari potest, quæ ad sacrificia spectant: secundùm enim quòd sacrificia ordinabãtur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Vno modo, secundùm quòd per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deũ pertinet, quòd omnia quæ homo habet, recognoscat à Deo, tanquàm à primo principio, & ordinet in Deum, tanquàm in vltimũ finẽ: & hoc repræsentabatur in oblationibus, & sacrificiis secundùm ꝙ homo ex rebus suis, quasi in recognitionẽ, quòd haberet ea à Deo, in honorem Dei ea deferebat. Alio modo ex hoc, quòd per huiusmodi homines retrahebantur à sacrificiis idolorum: vnde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudæorum, nisi postquàm declinauit in idololatriam, vitulum conflatilẽ adorando. Sed quia potissimũ sacrificium est, quo ipse Christus obtulit semetipsum Patri in odorem suauitatis, ideo omnia sacrificia veteris legis, istud perfectum, & singulare sacrificium figurabant, vt dicit Apostolus ad Heb. 10. ex ipso igitur sumendæ sunt rationes sacrificiorum. Atque tria genera animalium quadrupedum offerebantur, videlicet boues, oues, & capræ: alia abominabilia erant propter oblationẽ idololatrarũ. Triplex autẽ erat genus sacrificiorũ. Vnũ, quod totũ cõburebatur, & holocaustũ vocabatur, quasi incẽsum in Dei reuerentiam: quo significabatur perfectio consiliorũ sub tẽpore gratię, vbi homo se totũ Christo tribuit. Secundũ genus erat, quod offerebatur ex necessitate pro remissione peccatorũ: cuius media pars comburebatur, & alia pars erat in vsum sacerdotũ, ad designandũ, ꝙ remissio peccatorũ fit à Deo per sacerdotes. Sed quãdo pro totius populi, vel sacerdotis peccato offerebatur, totũ cõburebatur. Tertiũ genus dicebatur hostia pacifica, quæ pro beneficiorũ actione, vel salute, aut prosperitate habẽda erat: & huius vna pars incẽdebatur, alia erat sacerdotũ, tertia offerẽtiũ.

Conueniens ratio sacrificiorum assignari potest.

Oblatio

Oblatio autē turturū, & colūbarū propter paupertatē offerē-tiū erat:& pro grauiori peccato vilius animal offerebatur. Atque in omni oblatione sal ponebatur: quia corruptionē impedit.& sapientiæ discretionem insinuat. Et certa potest assignari ratio cæremoniarum: nam totus Dei cultus ad hoc præcipuè ordinatur, vt homines Deum reuereantur: & quia humanus affectus ea, quæ sunt communia, & non distincta ab aliis, minùs æstimat, quæ verò habent aliquam excellentiæ discretionem magis admiratur, & reueretur, ideo consuetudo habet, vt Reges, & Principes, quos oportet reuereri à subditis, preciosioribus vestibus ornentur, & pulchriores habitationes possideant. Vnde necesse fuit aliqua specialia vasa, aliqua tempora, & speciales ministros ad cultum Dei ordinari: vt per hoc animi hominum ad maiorem Dei reuerentiam adducerentur. Et sacramentorum veteris legis conueniens causa esse potest: nam sacramenta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur à Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam deputabantur quodammodò ad cultum Dei, qui generali quidem modo ad totum populum pertinebat, speciali autem modo pertinebat ad sacerdotes, & Leuitas, qui diuini cultus erant ministri. Quare in istis sacramentis quædam communiter spectabant ad totum populum, & quædam specialiter ad ministros: sed circa vtrosque tria erāt necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. & hæc communiter, quantùm ad omnes fiebat per circuncisionem, sine qua nemo admittebatur ad aliquid legalium: sed quantùm ad sacerdotes, per ipsorum consecrationem. Secundò requirebatur vsus eorum, quæ pertinent ad cultum diuinum, qui quantùm ad populum, erat esus paschalis conuiuij, ad quem nullus incircuncisus admittebatur: & quantùm ad sacerdotes, oblatio victimarum, & vsus panum propositionis, & aliorum, quæ vsibus sacerdotum erant deputata. Tertiò requirebatur remotio immunditiarum, per quas aliqui impediebantur à cultu diuino: & quantum ad populum, circa istas erant institutæ quædam purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationes à peccatis, sed quantùm ad sacerdotes, & Leuitas, erat instituta ablutio manuum, & pedum, & rasio pilorū, quæ omnia habebant rationabiles causas, & literales, secundùm quòd ordinabantur ad cultum pro illo tempore, & figurales, secundùm

Certa ratio assignari potest cæremoniarum.

Sacramentorum veteris legis ratio assignatur.

Obseruantiarum legalium causa.

dùm.quod ordinabantur ad figurandum Christum. Idem etiam de obseruantiis est dicendum:quia institutæ sunt à Deo ad quandam specialem illius populi prærogatiuam, & congruentiam habebant ad diuinum cultum, & aliquid figurabant circa Christianorum vitam.q.102.

De Duratione Præceptorum cæremonialium.

Cap. 103.

ANte legem fuerunt quædam cæremoniæ secundùm voluntatem,& deuotionem colentium Deum:nam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes,qui ex instinctu diuino, quasi ex quadam priuata lege inducebantur ad aliquem certum modum colendi Deum,qui conueniens erat interiori cultui,& etiã congruebat ad significandum Christi mysteria.Sed non erant cęremoniæ legis:quia non erant per aliquem legislatorem institutæ. Vnde sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia,non tamen ex authoritate legis diuinæ instituta, sed ratione hominum ordinata,ita etiam erant quædam cæremoniæ non ex authoritate alicuius legislatoris determinatæ,sed solùm secundùm deuotionem colentium Deum. Et quia in lege duplex obseruabatur immunditia, vna spiritualis,quæ est immunditia culpæ:alia corporalis tollens idoneitatem ad cultum diuinum, quæ nil aliud erat,quàm irregularitas quædam. Ab hac itaq; immunditia cæremoniæ veteris legis emundabant:quia erant remedia quædam adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias, vt dicit Apost.ad Heb. 9. Et sicut immunditia,quæ per eiusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis.etiam ipsæ cæremoniæ iustitiæ carnis ab Apost. vocantur.Sed ab immunditia mentis,quæ est culpæ,non habebant virtutem expiandi: quia expiatio à peccatis non poterat fieri nisi per Christum, qui tollit peccata mundi. Mysterium autem incarnationis, & passionis Christi nondum erat peractum, vnde illæ cæremoniæ realiter virtutem profluentem à Christo non continebant,sicut sacramenta nouę legis: sed poterat mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo venturo, & ex illa fide iustificari:cuius fidei protestatio erant obseruationes cæremoniarum,inquantùm erant figura Christi.Vnde Leuit.4.In oblatione hostiarum pro peccato

Ante legem non erant cæremoniæ legis.

Cæremoniæ veteris legis nõ habebant virtutem iustificandi.

cato orabit sacerdos,& dimittetur peccatum: quasi non dimittatur ex vi sacrificiorum, sed ex fide, & deuotione offerentium. Et quia cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, cultus autem exterior debet proportionari interiori, qui consistit, in fide, spe, & charitate: Quare secundùm diuersitatem cultus interioris debuit diuersificari cultus exterior. Triplex autem distinguitur status cultus interioris. Vnus secundùm quem habetur fides & spes, tam de bonis cœlestibus, quàm de his, per quæ ad cœlestia introducimur, sicut de futuris: & talis fuit status fidei, & spei in lege veteri. Alius est status cultus interioris, in quo habetur fides, & spes de bonis cœlestibus, sicut de futuris, sed de his, per quæ ad cœlestia introducimur, sicut de præsentibus, vel futuris. Et iste est status nouæ legis. Tertius status est, in quo vtraque habentur, vt præsentia, & nihil creditur, vt absens, neque speratur vt futurum: & iste est status Beatorum, in quo nihil est figurale ad diuinum cultum pertinens, sed solùm gratiarum actio, & vox laudis. Vnde cæremoniæ primi status, per quas figurabatur secundus, & tertius, veniente secundo debuerunt cessare, & aliæ induci: quæ sunt figura futuri status in Patria, & correspondent etiam cultui interiori status præsentis. Post passionem ergo Christi non possunt legalia seruari sine peccato mortali: quia, vt dictum est, cæremoniæ sunt protestationes fidei, in qua consistit interior cultus Dei. Sed sic debet eam homo protestari factis, & verbis vt non sit aliquid falsum. Quamuis autem eadem sit fides, quam nos habemus de Christo, & quam habuerunt antiqui Patres, tamen quia ipsi præcesserunt, nos autem sequimur, eadem fides diuersis verbis significatur: & sicut peccarent mortaliter, qui nunc dicerent Christum nasciturum, quod Antiqui piè dicebant & verè, ita mortaliter peccarent, qui cæremonias obseruarent, quæ nasciturum significarent, cum iam sit natus, passus, & resurrexit. Vnde conuenienter Augustinus distinxit tria tempora. Vnum ante Christi passionem, in quo legalia nec erant mortifera, nec mortua, aliud post diuulgationem Euangelij, in quo sunt mortua, & mortifera: tertium est tempus medium à passione Christi vsque ad diuulgationem Euangelij, in quo fuerunt mortua: quia non habebant aliquam vim, nec aliquis seruare tenebatur: sed non erant mortifera, quia conuersi ex Iudæis ad

Cæremoniæ legis veteris cessauerunt in aduentu Christi.

Post passionem Christi nō possunt legalia seruari.

Christ

Christum poterant seruare, dummodò in eis spem ita non ponerent, quasi reputarent sibi necessariã ad salutem. Sed eis, qui ex gentilitate conuertebantur non inerat causa, vt obseruarent: vnde Apostolus circuncidit Timotheum, qui erat ex matre Iudæa, non autem Titum, qui erat Gentilis. quæstio. 103.

De Præceptis Iudicialibus.
Cap.104

Ratio præceptorum iudicialiũ in quo consistat.

Sicut moralia præcepta vim obligandi habent ex ipso dictamine rationis naturalis, sic illa iudicialia præcepta appellantur, quæ obligant ex institutione diuina, vel humana ad instituendum actus humanos secundùm iustitiam: nã ista præcepta secundùm se, & absolutè considerata non habent rationem debiti, vel indebiti, sed solùm ex Superioris determinatione. Hæc autem præcepta iudicialia, nõ sunt primo, & per se singularia, sicut cæremonialia, sed ex cõsequenti: non enim sunt instituta ad aliquis figurandum, sed ad ordinãdum statum illius populi secundùm iustitiam. Ex consequẽti autem figurabant, inquantùm totus status illius populi figuralis erat: cùm ex eo nasciturus esset Christus. Nec præcepta iudicialia habebant perpetuam obligationem, cùm sint euacuata per aduentum Christi, aliter tamen quàm cæremonialia: quæ post diuulgatum Euangelium non solùm sunt mortua, sed mortifera: quia præiudicarent veritati fidei, figurando Christum venturum, cùm iam venerit, sed præcepta iudicialia sunt mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen mortifera, nisi obseruarentur tanquam habentia vim obligandi ex institutione legis. Præcepta enim iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ad Christum ordinabatur, & ideo mutato statu amiserunt vim obligandi. Vnde eorum obseruatio absolutè non præiudicat fidei, sed intentio obseruandi tanquàm ex obligatione legis: quia per hoc haberetur, quòd status ille duraret, & Christus adhuc non venisset. Et iudicialia præcepta per quæ homines adinuicem ordinabantur, distinctionem habent

Præcepta iudicialia non sunt primo figuralia.

Præcepta iudicialia non habẽt perpetuã obligationem.

Præcepta iudicialia habẽt certam distinctionem.

ordinauit:Et conuenienter fuerunt tradita præcepta iudicialia,quantùm ad extraneos:quia pacificis,siue habitare volentibus,siue peregrinis transeuntibus, erat positus ordo,vt patet 22.& 23.Exodi.Ita etiam hostiliter se gerentibus:nam antequam iniretur bellum,offerebatur pax.Secundò,præcipiebatur,vt bellum ceptum fortiter exequeretur.Tertiò, vt impedimenta remouerentur.Quartò,vt victoria moderatè vterentur,parcendo mulieribus,&paruulis.&ligna fructifera regionis non incidendo.Et circa domesticas personas sunt tres combinationes,videlicet domini ad seruum,viri ad vxorem, & patris ad filium:& quantum ad omnia lex vetus conuenientia edidit præcepta.Nā circa seruos prouidit,& qnantùm ad labores & pœnas:ita etiam circa vxores,vt ducerentur de sua tribu,ne confunderentur,&quòd frater duceret vxorem fratris, ne periret memoria fratris. Prohibuit etiam quasdam personas propter reuerentiam naturalem,qualiter ductæ deberent tractari,& circa filios instituit, vt patres in disciplinis & moribus filios instruerent,& ne vacent comessationibus,& lasciuiis.q.105.

Conueniēter fuerūt data præcepta quātum ad extraneos & domesticos.

De Lege Euangelica secundùm se. Cap.106.

Lex noua in cordib⁹ est scripta.

LEx noua scripta est in cordibus fidelium,sicut lex factorum in tabulis lapideis: nam potissimum in lege noui Testamenti est gratia Spiritus sancti,quæ datur Christi fidelibus per fidem Christi, vnde ad Romanos 8. dicitur, Lex spiritus vitæ in Christo Iesu liberauit me à lege peccati, & mortis.Habet tamen lex noua quædā disponentia ad gratiam Spiritus sancti,& ad vsum gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secūdaria in lege noua:de quibus oportuit fideles Christi instrui & verbis, & scriptis,tam circa agenda, quàm circa credenda.Non continentur in Euangelio nisi ea,quæ diuinitatem& humanitatem Christi manifestant:& sic intellectum instruunt.Continentur etiam ea, quæ pertinent ad contemptum mundi,per quem homo fit capax gratiæ Spiritus sancti. Vsus verò spiritualis gratiæ est in operibus virtutum,ad quę multipliciter Scriptura noui Testamenti homines exhortatur:quare principaliter lex noua est lex indita,secundariò autem est lex scripta. Quę lex,vt est ipsa gratia Spiritus sancti interius data, iustificat: quod autem secundariò pertinet ad

Lex noua iustificat.

legem Euangelij, vt sunt documenta fidei, & præcepta ordinantia affectum humanum, & humanos actus non iustificat: ideo Apostol. secunda ad Corinthios tertio. Litera occidit, spiritus viuificat. & Augustinus, Per literam intelligitur qualibet scriptura extra homines existens etiam moralium præceptorum, qualia in Euangelio continentur: vnde etiam litera Euangelij occideret, nisi intus adesset gratia fidei sanans & alibi in veteri Testamento, Lex extrinsecus posita est, vt iniusti terrerentur, sed in nouo intrinsecùs data est, vt iustificarentur. Nec ab initio mundi dari debuit: quia lex noua principaliter est gratia Spiritus sancti, quæ dari non debuit abundanter, antequàm peccati impedimentum ab humano genere non tolleretur, consummata redemptione per Christum, vt dicitur Ioannis septimo, quod etiam patet ex perfectione legis nouæ: non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius est puer, & postea vir. Quare lex pædagogus fuit in Christo, vt ex fide iustificemur. Tertiò patet, quia lex noua est lex gratiæ: vnde oportuit hominem sibi relinqui in statu legis veteris, vt in peccatum cadendo suam infirmitatem cognosceret, & quantùm gratia indigebat, & hanc rationem assignat Apostolus ad Romanos quinto. Et huic statui legis nullus alius status succedet secūdùm diuersitatem legis: nam hic tanquàm perfectior, succesit statui veteris legis tanquàm imperfectiori. sed in hac vita nemo pōt esse perfectior, quia nihil potest esse propinquius vltimo fini, quàm quod ad ipsum immediate introducit, vt lex noua facit secundùm Apost. ad Heb. 10. Sed si loquamur, prout perfectiùs, & minùs perfectè se habent homines ad eandem legem: sic variari potest: sic enim frequenter status legis veteris fuit variatus, cùm quandoque leges optimæ custodirentur, quandoque omnino prætermitterentur. Sic etiā secundùm diuersa tempora, & personas diuersificatur status nouæ legis, inquantùm gratia Spiritus sancti, perfectiùs, vel minùs perfectè habetur, non tamen expectandus est aliquis status, in quo perfectiùs habeatur gratia Spiritus sancti, quā hactenùs habita fuerit, maximè ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt & tempore priùs, & abundantiùs cæteris. quæst. 106.

Lex noua non debuit dari ab initio mūdi.

Lex noua est duratura vsque ad finem mundi.

De

De Comparatione Legis Nouæ ad Veterem. Cap. 107.

Lex noua non est alia à veteri respectu finis, vtraque enim ordinat hominem, vt Deo subdatur. Vnde Apost. ad Ro.4. Vnus Deus est, qui iustificat circuncisionem ex fide, & præputium per fidem. Sed differt noua à veteri secundùm perfectum, & imperfectum, lex enim noua est lex perfectionis, quia est lex charitatis: lex autem vetus erat, vt pædagogus secundùm Apost. ad Gal.3. Ideo lex noua adimplet veterem supplendo id, quod legi veteri deerat: in lege nanque veteri duo possunt considerari, Videlicet finis, & præcepta contenta in lege. Finis verò cuiuslibet legis est facere homines iustos, & virtuosos: lex autem vetus non poterat iustificare, sed quibusdam cæremonialibus factis eam figurabat, & verbis promittebat. Et quantùm ad hoc lex noua veterem implet per virtutem passionis Christi iustificando, vnde exhibet, quod vetus promittebat: & sic lex veritatis appellatur, illa verò vmbræ, vel figuræ. Sed præcepta legis veteris adimpleuit Christus opere, & doctrina: opere quia circuncidi voluit, & alia legalia obseruare, quæ illo tempore erant obseruanda: sua autem doctrina adimpleuit præcepta legis tripliciter. Primò, verum intellectum legis exprimendo, vt patet in homicidio, & adulterio, in quorum prohibitione Iudæi exteriorem actum solum prohibitum credebant: sed Dominus legem adimpleuit ostendendo etiam actus interiores cadere sub prohibitione. Secundò, ordinando præcepta legis cautiùs obseruari: statuerat enim lex vetus hominem non peierare, Christus autem dixit non iurandum nisi in casu necessitatis. Tertiò adimpleuit legem superaddendo consilia perfectionis, vt iuueni dixit, vnum tibi deest, vade, vende omnia, &c. Lex autem noua virtualiter in veteri continetur: nam quæ implicitè, & sub figura in ipsa continentur, explicitè, & apertè traduntur in noua. Vnde Chrysost. super Mar.4. Vltro terra fructificat primum herbam, deinde spicam deinum plenum frumentum in spica dicit, Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, posteà plenum fructum in Euangelio, est ergo lex noua in veteri, sicut frumentum in spica. Et lex vetus, ex parte operum exteriorum, quæ ex ipsis quandam difficultatem habent,

Lex noua differt à veteri, vt perfectum ab imperfecto.

Lex noua veterem implet.

An lex noua sit grauior veteri. bent, & grauitatem, est multò grauior lege noua: quia ad plures actus exteriores obligabat in multis cæremoniis. Lex enim noua præter præcepta legis naturæ paucissima superaddidit, licet aliqua sint postmodùm addita ex institutione sanctorum Patrum: in quibus etiam Augustinus dicit moderationem esse attendendam, ne conuersatio fidelium onerosa reddatur. Sed circa opera virtutum in interioribus actibus, putà quòd aliquis promptè, & delectabiliter opus virtutis exerceat, circa quod difficile est virtus, quantùm ad hæc, præcepta nouæ legis sunt grauiora: quia in lege noua prohibentur interiores motus animi, qui in lege veteri expressè non prohibebãtur, etsi in aliquibus prohibebãtur, non apponebatur pœna. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem: nam operari, quæ iustus operatur, est facile, sed operari delectabiliter, & promptè, vt iustus operatur, est difficile non habenti iustitiam. Vnde super Ioannem S. Augustinus dicit, Mandata non sunt grauia amanti, sed non amanti sunt grauia, quia omnia sæua & immania facilia, & propè nulla efficit amor. quæst. 107.

De his quæ continentur in Lege Noua. *Cap.* 108.

In lege noua aliqui actus exteriores debent prohiberi, & præcipi. Regnum Dei etsi principaliter in interiotibus actibus consistit, ex consequenti etiam ad ipsum pertinent exteriores actus, sine quibus pax, & gaudium spirituale, qui sunt actus interiores, consistere non possunt. Principalitas enim legis nouæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide operante per dilectionem. Sed hanc gratiam consequuntur homines per Christum hominem factum: cuius humanitas primò repleta est gratia, & exinde ad nos deriuatur. Et ideo conuenit, vt per aliqua exteriora sensibilia deducatur ad nos gratia profluens à Verbo incarnato, & ex interiori gratia, per quam caro subditur spiritui, quædam exteriora opera sensibilia producantur. Sic ergo ista opera dupliciter possunt pertinere ad gratiam. Vno modo, sicut inducentia ad gratiam: & talis sunt opera sacramentorum nouæ

nouæ legis. Alia verò sunt opera exteriora, quæ producuntur ex instinctu gratiæ: sed in his est quædam differentia, nam aliqua conueniunt, vel contrariantur ád interiorem gratiam quæ consistit in fide operante per charitatem, & talia opera sunt præcepta, vel prohibita, in lege noua, sicut est præcepta confessio, & prohibita negatio Christi. Sed alia sunt opera, quæ non habent necessariam conuenientiam, vel contrarietatem ad fidem: & ista non sunt præcepta, vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt à Christo legislatore vnicuique, secundùm quòd alicuius curam gerere debet. Vnde liberum est circa talia determinare, quid sibi expediat facere vel vitare, & præsidentibus ordinare suis subditis, quid in talibus sit faciendum, vel vitandum. Vnde, quantùm ad hoc, lex Euangelij dicitur lex libertatis, quia lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat libertati hominum determinanda. Sed lex noua nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta, & moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, vt non esse occidendum, furandum, & similia: quia in exterioribus illa solùm debuit præcipere, vel prohibere ea, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ ad rectum, vsum gratiæ ex necessitate pertinet. Vnde ipse Christus sacramenta instituit: quia gratiam ex nobis consequi non possumus. Sed rectus vsus gratiæ est per opera charitatis, quæ quidem, secundùm quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in lege veteri tradebantur. Quare, quantùm ad hæc, lex noua super veterem addere non debuit circa exteriora agenda: & determinatio prædictorum operum, in ordine ad cultum Dei, pertinet ad præcepta cæremonialia legis, in ordine verò ad proximum ad iudicialia. Et ideo, quia istæ determinationes non sunt secundùm se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto nouæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio: quædam quidem quantùm ad subditos prout pertinent sigillatim ad vnumquenque, quædam ad prælatos temporales, vel spirituales, prout pertinent ad communem vtilitatem. Et sufficienter lex noua hominem ordinauit circa interiores actus. Primò quantum ad seipsum secūdū duos interiores motus, videlicet voluntatem hominis ordinauit secundū diuersa

Lex noua sufficiēter ordinauit exteriores actus.

Lex noua sufficiēter ordinauit hominem circa actus interiores.

præcepta legis, vt abstineat aliquis non solũ ab operibus exterioribus quæ secundũ se sunt mala, sed etiam ab interioribus, & ab occasionibus malorum. Deinde ordinauit intentionem, vt in bonis quæ agimus, nec quæramus gloriã humanã nec mundanas diuitias. Ordinauit postea interiorẽ hominis motum, quoad proximũ vt non temerariè, & iniustè eum iudicemus. Vltimò docet modũ adimplendi euangelicam doctrinam, diuinũ auxilium implorando, & mandata seruando: non enim sufficit sola confessio fidei vel solus auditus, & cõuenienter quædam consilia proponuntur in lege Euangelica, quæ est lex libertatis & nõ in lege veteri, quæ est lex seruitutis: nam præcepta data sunt de his quæ sunt necessaria ad consequendũ finem vitę æternę, consilia verò sunt de his, per quæ melius, & expeditius homo prædictum finẽ cõsequitur. Est enim homo constitutus inter res mundi huius, & spiritualia bona: ita quòd quantò plus vni eorum inhæret tantò plùs recedit ab altero. Qui ergo totaliter inhæret rebus mũdi huius constituens finẽ in eis, totaliter excidit à bonis spiritualibus: & talis inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter abiiciat ea quæ sunt mundi non est necessarium ad perueniendum ad vltimum finem: quia potest homo vtens rebus mundi huius, dũmodo in eis finẽ non constituat ad beatitudinẽ peruenire, sed expeditiùs perueniet totaliter abdicando se à rebus mundi: & ideo de hoc dantur consilia Euangelij. q. 108.

Conuenienter in lege noua sunt proposita quædã consilia.

De exteriori Principio humanorum Actuum, videlicet de gratia Dei. Cap. 109.

Homo sine gratia potest cognoscere aliquod verum.

AD cognitionẽ cuiuscunque veri homo indiget diuino auxilio, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actũ: sed non indiget ad cognoscẽdã veritatem in omnibus noua illustratione superaddita illustrationi naturali, sed solũ in quibusdam, quæ excedunt naturalẽ cognitionẽ. Nam vnaquæque forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, vltra quem non potest nisi per aliquam formã superadditã: sic ergo intellectus humanus habet aliquam formã. i. intelligibile lumen quod de se est sufficiens ad cognoscenda quædã intelligibilia, ad quorum notitiam per sensibilia potest deuenire. Altiora verò non potest

cognoscere

cognoscere nisi perficiatur fortiori lumine fidei vel prophetiæ,quod lumẽ gratiæ dicitur inquantũ est naturæ superadditum. Et tã in statu naturæ integræ quàm corruptæ homo indiget diuino auxilio ad faciendũ, vel volendũ quodcũque bonum sicutà primo mouẽte : sed in primo statu poterat per sua naturalia velle & operari bonũ proportionatũ suæ naturæ,quale est bonũ virtutis acquisitæ non autẽ bonum super excedens,quale est virtutis infusę.Sed in natura corrupta etiã deficit homo ad hoc: quia nõ potest totũ huiusmodi bonum implere per sua naturalia:cùm autẽ natura humana per peccatũ non sit totaliter corrupta,vt toto bono naturæ priuetur, potest per virtutẽ suæ naturæ aliquod particulare bonũ agere, vt ædificare domos,plantare vineas,& similia non tamen totum bonũ connaturale sibi,ita quòd in nullo deficiat,sicut infirmus potest per se ipsum aliquẽ motũ habere,non tamen perfectè mouetur motu hominis sani. Vnde homo in statu naturæ integræ,quantũ ad vnum indiget virtute gratuita superaddita virtuti naturali ad operãdum,& volendũ bonũ supernaturale:sed in isto statu,quantũ ad duo,s.vt sanetur,& vlterius,vt bonũ virtutis supernaturalis operetur quod est meritorium.

Homo sine gratia nõ potest velle,& facere bonum.

Et homo in statu naturæ integrę non indigebat dono gratię superadditę naturalibus donis ad diligendũ Deum naturaliter super omnia,quãuis indigeret auxilio dei ad hoc eum mouentis:nã vnaquæque res particularis amat bonum suum propriũ propter bonũ commune totius Vniuersi,quod est Deus:Quare homo in statu naturæ integrę dilectionem suiipsius referebat ad amorem Dei,si cut ad finem, & similiter dilectionẽ omnium aliarum rerum: & ita diligebat Deũ plusquam seipsum , & super omnia.Sed in statu naturæ corruptę homo ab hoc deficit secundũ appetitum voluntatis rationalis,quę propter corruptionẽ naturę sequitur bonũ priuatũ,nisi sanetur per gratiã Dei. Atque charitas diligit Deum super omnia eminentiùs , quàm natura, quia natura diligit Deum,prout est principium, & finis boni naturalis,sed charitas,secundum quòd est obiectum beatitudinis,addítque super naturalẽ dilectionẽ quandã promptitudinem,& delectationem,sicut quilibet habitus virtutis supra actum,qui fit ex sola naturali ratione hominis non habentis virtutem.

An homo per sua naturalia possit diligere Deum super omnia.

Et in statu naturæ integræ homo potuit omnia mandata legis implere,quantùm ad substantiam operũ,prout homo operatus

An homo sine gratia per sua naturalia possit implere præcepta legis.

iusta, & fortia,& alia virtutis opera : alioquin non potuisset in statu illo non peccare,cùm nihil aliud sit peccare, quàm transgredi diuina præcepta.Sed in statu naturæ corruptæ homo non potest implere omnia mandata diuina sine gratia sanante:quantum verò ad modum agendi, vt ex charitate fiât non poterant in vtroq; statu impleri sine gratia iuuante.Nec sine gratia homo potest mereri vitam æternam:quia per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ. Sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est gratia:oportet enim actus producentes ad finem esse proportionatos fini.Vita autem æterna excedit proportionẽ humanæ naturæ,potest tamen homo facere opera perducentia ad bonum aliquod connaturale homini,sicut laborare in agro, habere amicum, & similia.Nec homo potest se præparare ad lumen gratiç suscipiẽdum,nisi per auxilium gratuitũ Dei interius mouentis:nã duplex est pręparatio voluntatis ad bonũ. Vna quæ præparatur ad bene operandũ,&ad fruendum Deo, & hæc non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorij.Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendũ ipsum donum gratiæ habitualis sed ad hoc quòd se præparet ad susceptionem huius doni nõ oportet pręsupponere aliquod aliud donum habituale in anima,quia sic procederetur in infinitum, sed oportet pręsupponi aliquod auxiliũ gratuitũDei interius mouẽtis animã,siue inspirantis bonum propositũ. His enim duobus modis indigemus auxilio diuino.Quòd autẽ ad hoc indigeamus auxilio Dei mouẽtis, patet:quia necesse est hominem conuerti ad vltimum finẽ per motionem primi mouentis.Cum ergo Deus sit primũ mouẽs simpliciter, ex motione eius est,quòd omnia cõuertãtur in ipsum secũdũ communẽ intentionem boni,per quã vnumquodq; intendit assimilari Deo secundũ suum modũ:& ideo quòd homo cõuertatur ad Deũ,non potest esse nisi Deo conuertẽte ipsum,hoc autẽ est præparare se ad gratiã, quasi ad Deũ conuerti, sicut ille qui habet oculũ auersum à lumine Solis,per hoc se præparat ad respiciendũ lumen Solis,quòd oculos suos conuertit versus Solẽ.Nec aliquo modo potest homo resurgere à peccato per se ipsum sine auxilio gratiæ : nã peccatum transiens actu remanet reatu. Non enim est idem resurgere à peccato, quod cessare ab actu peccati: quia resurgere à peccato est reparari

Sine gratia homo non meretur vitam æternam.

Homo non præparat se ad gratiam sine auxilio exteriori gratiæ.

Homo sine gratia non potest resurgere à peccato

parati hominem ad ea,quæ peccando amisit.Incurrit nãque homo triplex detrimentum peccando, videlicet maculam inquantũ priuatur decore gratiæ ex deformitate peccati.Incurrit corruptionem naturalis boni,inquantũ natura hominis deordinatur,quando voluntas non est subiecta Deo,quo ordine sublato tota natura hominis peccãtis remanet inordinata. Incurrit etiã reatum pœnæ,per quem homo peccando mortaliter meretur dãnationem æternam. Tria autẽ hæc non possunt reparari nisi per Deũ:nam decor gratię prouenit ex illustratione diuini luminis, qui reparari non potest nisi Deo denuo illustrante, vnde requiritur habituale donum, quòd est lumen gratiæ.Nec potest reparari ordo naturæ, vt voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente.Ita etiã reatus pœnę æternę non potest remitti nisi à Deo,in quẽ est commissa offensa,& qui est hominum iudex:vnde requiritur auxiliũ gratiæ, ad hoc, quòd homo à peccato resurgat, & quantum ad habituale donum, & quãtũ ad interiorẽ Dei motionem.Et in statu naturæ integræ sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter, nec venialiter: cum peccare nil aliud sit, quàm recedere ab eo, quod est secundùm naturã, quod vitare poterat homo in eo statu, non tamen sine auxilio Dei in bono conseruantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret.Sed in statu naturę corruptæ, in quo inferior appetitus nõ est totaliter subiectus rationi nõ potest esse,quin contingant inordinati motus in appetitu sensitiuo:&cũ ratio hominis non sit totaliter subiecta Deo, contingunt multæ inordinationes in actibus rationis.Nã cum homo non habet cor suũ firmatũ in Deo,vt pro nullo bono consequendo, vel malo vitãdo,ab eo separari velit,occurrunt multa ꝓpter quæ consequẽda, vel vitanda homo recedit à Deo præcepta eius cõtemnendo:& sic mortaliter peccat,maximè in repentinis, in quibus homo operatur secundũ finẽ præconceptũ,&secũdum habitũ præexistẽtẽ:quãuis ex prȩmeditatione rõnis homo possit aliquid agere præter ordinẽ finis præconcepti,& præter inclinationẽ habitus.Sed quia non potest semper esse in tali prȩmeditatione,nõ põt contingere, vt diu permaneat, quin operetur secundũ voluntatẽ à Deo deordinatã,nisi cito per gratiã ad debitum ordinẽ reparetur, Vnde indiget homo gratia habituali sanante vt à peccato abstineat: quæ sanatio

An homo sine gratia possit non peccare.

primò fit in mente, appetitu carnali nondum reparato. Vnde Apost. ad Ro. 7. Mēte seruio legi Dei, carni autē legi peccati. In quo statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in rōne cōsistit, sed nō ab omni veniali ꝑpter corruptionem appetitus inferioris, cuius motus singulos ratio pōt reprimere nō tñ omnes: quia dū vni resistitur, insurgit alius, & ratio nō semper est peruigil ad huiusmodi motus vitādos. Ita etiā hominis ratio in qua est peccatū mortale, antequàm reparet per gratiā iustificantē, potest vitare singula mortalia secūdū aliquod tēpus: sed quòd diu maneat sine mortali, esse nō pōt, nā peccatū si per pœnitētiā mox nō deletur, suo pondere trahit ad aliud, vt ait Greg. Et quia homo ad rectè viuēdum dupliciter auxilio Dei indiget. Vno quidem modo, quātū ad aliquod habituale donū, per quod natura humana corrupta sanetur, & sanata eleuetur ad operandū opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedūt proportionem naturæ. Alio autē modo indiget auxilio gratiæ vt à Deo moueatur ad agēdum, quantum ad primum auxilij modum homo in gratia existēs nō indiget nouo auxilio, ne procedatur in infinitum, sed secundo modo indiget, vt moueatur ad agendum, & hoc propter duo. Primò quidem, quia nihil creatū potest prodire in actū sine virtute diuinę motionis. Secūndò propter conditionē status humanę naturæ, quę etsi per gratiā sanatur, quātum ad mentē, remanet tamen in ea corruptio, & infectio, quantum ad carnē: remanet etiā quædam obscuritas intellectus ex ignorātia, secūdū quā nescimus, quid oremus propter varios rerum euentus. Vnde necesse est, vt à Deo dirigamur, & regamur quia omnia nouit. Et perseuerātia si capitur pro habitu mentis, per quē homo firmiter stat, ne remoueatur ab eo, quod est secundū virtutē per tristitias irruentes, simul cum gratia infunditur: ita etiā si capitur pro habitu, secundum quē homo habet propositū perseuerandi vsq; in finem, quia cum ipsa infunditur, sicut continentia, & aliæ virtutes. sed si capitur perseuerantia pro cōtinuatione quadam boni vsque in finem, ad hanc habendā constitutus in gratia non indiget alia habituali gratia, sed diuino auxilio ipsum dirigente, & protegente contra impulsus tentationū. Vnde iustificatus debet petere donum perseuerantiæ, vt custodiatur à malo vsque in finem vitę: quia multis datur gratia, quibus non datur perseuerare in gratia. q. 109.

An constitutus in gratia possit operari bonum absque auxilio gratiæ.

An constitutus in gratia indigeat auxilio gratiæ ad perseuerādū.

De Gratia

De Gratia Dei, quantum ad eius Essentiam. Cap. 110.

SIcut lex ponit aliquid in illuminato, ita gratia ponit aliquid in anima recipiente gratiã: nam quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonũ in creatura causatum, & secundũ differentiã huius boni consideratur differens dilectio Dei ad creaturam. Vna quidẽ cõmunis secũdùm quam diligit omnia quæ sunt, & per eã largitur esse naturale rebus creatis. Alia est dilectio specialis secundùm quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem diuini boni: & secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundùm hanc vult Deus simpliciter creaturæ bonũ æternũ quod est ipse Deus. Sic ergo per hoc, quod dicitur hominem habere gratiã Dei, significatur quoddam supernaturale in homine à Deo proueniens. E quandoque gratia Dei dicitur ipsa Dei dilectio, secundùm quòd dicitur etiam gratia prædestinationis, prout gratuito, & non ex meritis aliquos prædestinauit, vel elegit. Quæ gratia si capitur pro habituali dono, est qualitas animæ: sed si sumitur pro auxilio Dei, quo mouemur ab ipso, & dirigimur, sic non est qualitas animæ, sed motus eius, id est effectus diuinæ inspirationis, & influxus in animam. Gratia verò agit in animam, non efficienter, sed formaliter, sicut albedo efficit album. Quam gratiam Magister in secundo Sententiarũ posuit idẽ esse cum virtute secundùm essentiam, sed solum differre secundùm rationem, vt gratia dicatur, secundùm quòd facit hominem gratum Deo: virtus secundùm quòd perficit ad bene operandum. Sed rectè consideranti rationem virtutis hoc stare non potest: nam virtus vniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquã naturã præexistente, quando vnumquodq; scilicet est sic dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Sed manifestũ est, quòd virtutes acquisitæ per actus humanos, sunt dispositiones, quibus homo conuenienter disponitur in ordine ad naturã, qua homo est: virtutes verò infusæ disponunt hominẽ altiori modo & ad altiorẽ finem: vnde ordinãt ad altiorẽ naturam, hoc est ad diuinam naturã participatam, quæ dicitur lumen gratiæ: Quare sicut naturale lumen rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicũtur in ordine ad ipsum lumẽ rationis, ita

Gratia ponit aliquid in anima.

Gratia est quæ dicitur qualitas animæ.

Gratia non est idem quod virtus.

ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio diuinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ ab illo lumine deriuantur, & ad illud lumen ordinantur. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundùm quòd congruit naturali lumini rationis ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quòd congruit lumini gratiæ: non est ergo idem, quod virtus, sed præsupponitur ipsi sicut radix, & principium. Quæ gratia si esset virtus, oporteret eam esse in potentiis, sicut in subiecto: quia potentia animæ est subiectum virtutis. Sed quia probatum est gratiam sicut radicem prius esse virtute, patet subiectum esse in essentia. Et sicut per potentiam intellectiuam homo participat cognitionem diuinam per virtutem fidei, & secundùm potentiam voluntatis diuinum amorem per virtutem charitatis, ita etiam per naturam animæ participat secundùm quandam similitudinem naturam diuinam per quãdam regenerationem, siue recreationem. q. 110.

Gratia est in essentia animæ.

De Diuisione Gratiæ.
Cap. III.

Alia est gratia gratis data, alia gratũ faciens.

GRatia duplex est: vna quidem, per quam homo coniungitur Deo, quæ vocatur gratia gratum faciens, per ipsam enim homo iustificatur, & dignus efficitur vocari Deo gratus. Alia est, per quam vnus homo cooperatur alteri, ad hoc quòd reducatur ad Deum: & hoc donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturæ, & supra meritum personę homini conceditur. Quia verò non datur ad hoc vt homo ipse iustificetur per eam, sed potiùs, vt ad iustificationem alterius cooperetur, non vocatur gratum faciens secundùm Apost. primæ ad Cor. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem aliorum. Et quia gratia vno modo intelligitur pro diuino auxilio, quo mouet nos ad benè volendum, & agendum, & alio modo pro habituali dono nobis diuinitùs indito, vtroque modo gratia dicta conuenienter diuiditur per operantem, & cooperantem: operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili sed mouenti. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, & non mouens, sed solus Deus mouens, operatio attribuitur Deo: & secundùm

Gratia diuiditur in operantem, & cooperantem.

ſecundùm hoc gratia dicitur operans, in illo autem effe-ctu, quo mens noſtra eſt mota, & non mouens, ſed ſolus Deus mouens, operatio attribuitur Deo: & ſecundum hoc gratia dicitur operans, in illo autem affectu, quo mens noſtra mouet, & mouetur: operatio non ſolùm attribuitur Deo, ſed etiam animæ, & ſecundùm hoc gratia dicitur cooperans. Eſt enim in nobis duplex actus. Primus eſt interior voluntatis. & quantùm ad iſtum actum, ſe habet voluntas, vt mota, & Deus, vt mouens, maxime cùm voluntas incipit velle bonum, quæ priùs volebat malùm: ideo ſecundùm quòd Deus mouet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Sed eſt actus alius exterior, qui cùm à voluntate imperatur, ideo operatio attribuitur voluntati: ſed quia ad hunc actum etiã Deus nos adiuuat interiùs voluntatem confirmando, & exteriùs facultatem operandi præbendo, reſpectu huius actus dicitur gratia cooperans. Si ergo gratia capitur pro gratuita motione Dei, qua mouet nos ad bonum meritorium, gratia conuenienter diuiditur per operantem, & cooperantem: ſed ſi capitur pro dono habituali, ſic eſt duplex effectus gratiæ, ſicut, & cuiuſlibet formæ, quorum primus eſt eſſe, ſecundus eſt operatio. Vnde habitualis gratia inquantùm animam ſanat, vel iuſtificat, ſiue gratam Deo facit, dicitur gratia operãs: ſed inquantùm eſt principium operis meritorij, quod procedit ex libero arbitrio. dicitur cooperans. Diuiditur etiam gratia in præuenientem, & ſubſequentem ſecundùm diuerſos effectus: nam quinque ſunt effectus gratiæ in nobis, quorum primus eſt, vt anima ſanetur, ſecundus vt bonum velit, tertius, vt bonum, quod vult, efficaciter operetur, quartus, vt in bono perſeueret, vltimus, vt ad gloriam perueniat. Quare prout in nobis cauſat primum effectum, gratia vocatur præueniens, reſpectu ſecundi effectus: & prout cauſat in nobis ſecundùm, vocatur ſubſequens, reſpectu primi effectus. Et conuenienter ab Apoſt. enumerantur gratiæ gratis datæ, per quas homo alteri cooperatur, vt in Deum reducatur non interiùs mouendo, ſed exteriùs docendo, & perſuadendo: vnde ea ſub ſe continet, quibus homo indiget, ad hoc quòd alterum inſtruat in rebus diuinis, quæ ſunt ſupra rationem, & de particularibus latè rationem reddit Author. Sed inter gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, dignior eſt gratum faciens: quia tantò vna vir-

Gratia diuiditur in præuenientem, & ſubſequentem.

tus

tus dicitur excellentior, quantò ad aliùs bonum ordinatus, finis enim potior semper est his, quæ sunt ad finem. Sed gratia gratum faciens ordinat immediatè hominem ad coniunctionem finis, gratiæ autem gratis datæ ordinant ad quædam præparatoria vltimi finis, sicut per miracula, & prophetias, & similia, homines inducuntur, vt vltimo fini se coniungant, ideo gratia gratum faciens est multò excellentior gratia gratis data, q.111.

De Causa Gratiæ. Cap. 112.

Gratiam & gloriã dat Deus.

GRatia, cùm excedat facultatem omnis naturæ creatæ, non potest dari nisi à solo Deo. Est enim participatio quædam diuinæ naturæ, quæ omnem aliam naturam excedit, & humanitas Christi non causat illam propria virtute, sed virtute diuinitatis adiunctæ. Sacramenta autem causant illam instrumentaliter, sed principaliter per operationẽ Spiritus sancti in ipsis: angeli verò purgant, & illuminant per modum cuiusdam instructionis, non autem iustificando per gratiam. Et quia gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem pro ipso habituali dono Dei, & quandoque pro auxilio Dei mouentis animam ad bonum, circa primum præexigitur aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia, secundùm quòd significat auxilium mouentis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præueniens diuinum auxilium, sed potiùs quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum: & secũdùm hoc ipse bonus motus liberi arbitrij, quo quis præparatur ad suscipiendum donum gratiæ, est actus liberi arbitrij moti à Deo. Et quantùm ad hoc dicitur homo se præparare secundum illud Prouer. 16. Hominis est præparare animum, & est principaliter à Deo mouente liberum arbitrium, & sic dicitur voluntas hominis præparari, & eius gressus dirigi à Domino. Sed notandum, quòd est quædam præparatio gratiæ simul cum infusione gratiæ: & talis operatio est meritoria non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ non habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum

Aliqua præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam.

gratum facientis:& ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse sine gratia: nec refert vtrum subitò, vel paulatim aliquis perueniat ad perfectam pręparationem. Cōtingit enim quòd quandoque Deus mouet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum, & talis præparatio præcedit gratiam. Quādoque verò mouet perfectè ipsum ad bonum, & subitò accipit gratiam, vt Paulo Apostolo accidit dum esset in progressu peccati, motum est cor eius, & statim gratiam est consecutus. Cum ergo præparatio hominis ad gratiam sit à Deo, sicut à mouente, à libero autem arbitrio, sicut à moto, potest præparatio dupliciter considerari. Vno modo, secundū quòd est à libero arbitrio: & secundùm hoc nullam necessitatem habet ad gratiam consequendam, quia gratia excedit omnē præparationem virtutis humanæ. Sed si consideratur, secundùm quòd est à Deo mouente, tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest. Vnde si ex intentione Dei mouentis est, quòd homo, cuius cor mouet, consequatur gratiam, infallibiliter illam consequitur, secundum Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me. Et cùm habitus duplicem magnitudinem habere possit, vnam ex parte finis, vel obiecti, aliam ex parte subiecti, secūdùm quòd magis, vel minùs participat habitum inhærentem secundùm primam magnitudinem, gratia gratum faciens nō potest esse maior, vel minor: quia secundùm sui rationem cō iungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti gratia potest suscipere magis, vel minus, prout vnus perfectius illustratur à lumine gratiæ, quàm alius: & ratio ali qua diuersitatis est, ex parte magis præparantis se ad gratiam, quamuis ex hac parte non possit accipi prima ratio hu ius diuersitatis: quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium eius præparatur à Deo. Quare prima causa huius diuersitatis capienda est ex parte ipsius Dei, qui diuersimodè dispensat dona gratiæ suæ, vt ex diuersis gradibus pulchritudo, & perfectio ecclesiæ consurgat: sicut diuersos gradus rerum instituit, vt Vniuersum esset perfectum, prout patet ad Ephes. 4. Et aliquid tripliciter cognosci potest, vno modo per reuelationem, & sic ex speci

An præparanti se ad gratiā de necessitate detur gratia.

An gratia sit maior in vno, quàm in alio.

An homo possit cognoscere esse in gratiam.

ex speciali priuilegio potest aliquis scire se habere gratiam, sicut Paulo dictum est, Sufficit tibi gratia mea. Alio modo cognoscitur aliquid per se ipsum certitudinaliter, & sic nemo potest scire se habere gratiã, quia principium gratiæ, & obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus: & ideo eius præsentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest. Vnde homo non potest dijudicare an habeat gratiam. Tertiò modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa: & sic potest aliquis cognoscere se habere gratiam, vt si percipit se delectari in Deo, contemnere res mundanas, vel si non sit conscius sibi alicuius peccati mortalis: & hæc cognitio est imperfecta, nam in Psalmo dicitur, delicta quis intelligit, ab occultis, &c. quæsti. 112.

De Effectibus Gratiæ. Cap. 113

Iustificatio impij est remissio peccatorum.

IVstificatio passiuè accepta importat motum ad iustitiam, sicut calefactiò motum ad calorem: quæ iustitia in homine potest fieri dupliciter. Vno modo per motum simplicis generationis, quæ est ex priuatione ad formam, & hoc modo iustificatio potest competere ei etiam: qui non esset in peccato dum huiusmodi iustitiam à Deo acciperet, sicut dicitur Adam accepisse iustitiam originalem. Alio modo potest fieri talis iustitia in homine secundùm rationem motus, qui est de contrario in contrarium, & secundùm hoc iustificatio importat quandam transmutationem de statu iniustitiæ ad statum iustitię: & hoc modo loquimur de iustificatione impij. Et quia motus magis denominatur à termino, ad quem, quàm à termino, à quo, ideo talis transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ per remissionem pecc[illegible]itur nomen à termino, ad quem, & vocatur iustificatio in[illegible]er quã remittuntur nobis peccata, secundũ quòd Deus offensus placatur: quæ pax cõsistit in dilectione, qua nos diligit Deus, & ex parte ipsius actus diuini est æterna, & immutabilis, sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout ab ipso quandoque deficimus, & quandoque iterũ recuperamus. Effect⁹ autẽ diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatũ tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita ęterna, à

Ad iustificationẽ impij requiritur gratiæ infusio.

qua

vita æterna, à qua excludit peccatum mortale. Vnde non potest intelligi remissio culpæ, si non adsit infusio gratiæ: nam etsi homo ante peccatum potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat. Quare dilectio Dei importat quendam gratiæ effectum in eo, cui non imputat peccatum. Et ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij, secundùm quòd mẽs hominis mouetur à Deo ad iustitiam: ipse autem omnia mouet secundùm conditionem suæ naturæ. Cùm ergo homo secũdùm propriam naturam sit liberi arbitrij: ideo in eo, qui habet vsum eius, non fit talis motio sine motu liberi arbitrij, sed ita infundit Deus donum iustificantis gratiæ, vt eum dono moueat hominem ad acceptãdum donum gratiæ in his, qui sunt huius motionis capaces. Ad quam iustificationem impij requiritur motus fidei secundùm Apost. ad Hebræos 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Sed fidei motus non est perfectus, nisi sit charitate informatus: vnde simul cum motu fidei est etiam motus charitatis, concurrítque etiam actus timoris filialis, & humilitatis, inquantum mouetur liberum arbitrium in Deum ei se subijciendo: contingit enim vnum & eundem actum liberi arbitrij diuersarum virtutum esse, secundùm quòd vna imperat & alia imperatur, prout actus est inordinabilis ad diuersos fines. Requiritur etiam, in iustificatione impij motus liberi arbitrij ad peccatum, detestando ipsum: quia sicut in motu locali corporum receditur à termino, à quo, & acceditur ad terminum ad quem, ita mens humana recedit à peccato, & accedit ad iustitiam: qui recessus, & accessus in motu liberi arbitrij capitur secundum detestationem, & desiderium. Vnde in iustificatione duplex est motus: vnus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, & alius, quo detestetur peccatum. Sunt igitur quatuor, quæ enumerantur in iustificatione impij: videlicet gratię infusio, motus liberi arbitrij in Deum, motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio culpæ. Nam iustificatio est quidam motus, qua anima mouetur à Deo à statu culpæ in statum iustitiæ: sed in quolibet motu, quo aliquid mouetur ab altero, requirũtur tria: primò, motio ipsius mouentis, secundò, motus mobilis, & vltimò, consummatio motus, siue peruentio ad finem. Ex parte ergo diuinæ motionis

Ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij.

Ad iustificationẽ impij requiritur motus fidei.

Ad iustificationẽ impij requiritur motus in peccatum.

Remissio culpæ enumeratur in requisitis ad iustificationem.

tionis accipitur infusio gratiæ, & ex parte liberi arbitrij moti accipiuntur duo motus ipsius secundùm recessum à termino, à quo, & accessum ad terminum, ad quem: sed consummatio, siue peruentio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpæ: in hoc enim consummatur iustificatio. Quæ originaliter consistit in gratiæ infusione, nam per eam liberum arbitrium mouetur, & culpa remittitur. Sed infusio gratiæ fit in instanti absque successione: Deus enim ad hoc, quòd gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit, quandoque sufficientem ad recipiendam subito gratiam quandoque autem paulatim. Cùm ergo virtus diuina sit infinita, potest quamcunque materiam creatam subitò disponere ad formam: & multò magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundùm naturam: quia si agens naturale non potest subitò disponere materiam, contingit ex hoc, quòd in materia est aliqua proportio, quæ resistit virtuti agentis, vnde quantò virtus agentis est fortior, tantò citiùs materia disponitur. Horum autem quatuor, quæ ad iustificationem impij requiruntur, vnum est prius altero ordine naturæ, etsi tempore sint simul: & inter ea ordine naturali primum est infusio gratiæ, secundum motus liberi arbitrij in Deum, tertium motus liberi arbitrij in peccatum, quartum remissio culpæ. Nam in quolibet motu naturaliter primum est motio mouentis, secundum est dispositio materiæ, siue motus ipsius mobilis, vltimum est finis, vel terminus motus, ad quem terminatur motio mouentis: ipsa ergo motio mouentis Dei est gratiæ infusio. Motus autem, vel dispositio mobilis est duplex, motus liberi arbitrij, terminus verò, vel finis est remissio culpæ: vnde naturali ordine primum est infusio gratiæ in iustificatione impij, secundum est motus liberi arbitrij in Deum, tertium motus liberi arbitrij in peccatum, detestando ipsum, quia est contra Deum, & vltimum remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut in finem. Et maximum opus Dei dicitur iustificatio impij si magnitudinem eius attendamus, quod fit: quia iustificatio terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis. Sed creatio cœli & terræ terminatur ad bonū naturæ mutabilis, & sic

Iustificatio impij fit in instanti.

Quomodo ordinentur ea quæ requirũtur ad iustificationẽ.

Iustificatio impij est maximũ opus Dei secũdum id, quod fit, & nõ ex modo agendi.

& sic ex parte modi agendi creatio dicitur maximum opus, cum ex nihilo aliquid fit. Quare cum dixit Augu. Maius est, vt ex impio fiat iustus, quàm creare cœlum, & terram, subiungit, cœlum, & terra transibunt, salus autem prædestinatorum permanebit. Et sciendum etiam est, aliquid dici magnum dupliciter. Vno modo secundum quantitatem absolutam, & sic donum gloriæ est maius, quàm donum gratiæ iustificantis impium. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis: sicut dicitur mons paruus, & milium magnum, & hoc modo donum gratiæ iustificantis impium est maius dono gloriæ beatificantis iustum, quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impij, qui erat dignus pœna, quã donum gloriæ dignitatem iusti: qui ex hoc ipso, quòd iustificatus est dignus est gloria. Vnde ait Augustinus, Iudicet, qui potest, vtrum maius sit iustos angelos creare, quàm impios iustificare: certe si æqualis est potentiæ, hoc maioris est misericordiæ. Et in operibus miraculosis tria inueniri solent, quorum vnum est ex parte potentiæ agentis, quia possunt fieri solùm diuina virtute: vnde mira dicuntur quasi occultam causam habentia, & sic tam creatio mundi, quàm impij iustificatio, & omne quod à Deo solo fit, miraculosum dici potest. Secundò in quibusdam operibus miraculosis inuenitur, quòd forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis: & quãtùm ad hoc, iustificatio impij non est miraculosa, quia anima naturaliter est capax gratiæ eo ipso, quòd facta est ad imaginem Dei. Tertio modo inuenitur in operibus miraculosis aliquid prçter solitum, & consuetum ordinem causandi effectum, sicut quando aliquis infirmus sanitatem perfectam consequitur subirò præter solitum cursum, quæ fit à natura, vel arte: & quantùm ad hoc, iustificatio impij quandoque est miraculosa, quandoque non. Est enim iste communis, & consuetus cursus iustificationis, vt Deo mouente interiùs animam, homo conuertatur ad ipsum, primò quidem conuersione imperfecta, vt postmodùm ad perfectam perueniat, nam charitas inchoata meretur augeri, & aucta meretur perfici. Sed aliquando Deus tam vehementer mouet animam, vt statim quandam perfectionẽ iustitiæ assequatur, sicut fuit in cõuersione Pauli, adhibita etiam exteriùs miraculosa prostratione,

An iustificatio impij sit miraculosa.

vnde tanquam miraculosa in ecclesia celebratur. Quare si qua opera minora sint, quàm iustificatio, miracula tamen sunt, cùm fiunt præter consuetum ordinem talium effectuum. quæst. 113.

De Merito, quod est Effectus Gratiæ cooperantis. Cap. 114.

Homo potest aliquid mereri à Deo.

CVm maxima sit inæqualitas inter hominem, & Deum, quia in infinitum distant, & totum hominis bonum est à Deo, non potest hominis iustitia esse à Deo secundũ absolutam æqualitatem, sed secundùm quandam proportionem: nam simpliciter iustitia est, quorum est simpliciter æqualitas. Eorum verò, quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus. Mensura autem, & modus humanæ virtutis est homini à Deo: vnde meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundùm præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita, vt id homo consequatur à Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit: sicut etiam res naturales hæc consequuntur per proprios motus, & operationes, ad quod à Deo ordinatæ sunt, differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium, vnde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis. Sequitur ergo, quòd actio nostra habeat rationem meriti ex diuina ordinatione, inquantùm debitum est, vt sua ordinatio impleatur. Sed sine gratia per pura naturalia non potest homo mereri vitam æternam, nec in statu naturæ integræ, nec corruptæ: quia meritum hominis dependet ex præordinatione diuina, nil enim agit vltra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, cùm excedat cognitionem, & desiderium eius: quare nulla natura creata est principium sufficiens actus meritorij vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, & multò magis stante impedimento peccati, quia peccatum est offensa quædam Dei excludens à vita æterna. Vnde nemo existens in statu pecca-

Homo sine gratia non potest mereri vitam æternam.

ti poteſt vitam æternam mereri, niſi priùs reconcilietur Deo dimiſſo peccato. Et ſi conſideratur opus ſecundùm eius ſubſtantiam, & prout procedit ex libero arbitrio ſic non poteſt eſſe condignum vitæ æternæ, propter maximam inæqualitatem, ſed eſt ibi congruitas propter quandā æqualitatem proportionis: quia congruum videtur, vt homini operanti ſecundùm ſuam virtutem Deus recompenſet ſecundùm excellentiam ſuæ bonitatis. Sed ſi loquamur de opere meritorio, ſecundùm quòd procedit ex gratia Spiritus ſancti, ſic eſt meritorium vitæ æternæ: quia valor meriti attenditur ſecundùm virtutem Spiritus ſancti mouentis nos in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis ſecundùm dignitatem gratiæ, per quam homo conſors factus diuinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipſo iure adoptionis ſecundùm illud ad Rom. quinto. Si filij, & hæredes. Et cùm actus humanus habeat rationem merendi ex duobus, primò & principaliter ex diuina ordinatione, ſecundùm quòd actus dicitur meritorius illius boni, ad quod homo ordinatur diuinitùs, ſecundò, ex parte liberi arbitrij, inquantùm homo habet præ cæteris creaturis, vt per ſe voluntariè agat: quātùm ad vtrunque principalitas meriti penes charitatem eſt. Nam vita æterna in fruitione Dei conſiſtit, motus verò humanæ mentis ad fruitionem diuini boni eſt actus proprius charitatis, per quam omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, ſecundùm quòd aliæ virtutes imperantur à charitate: ſemper enim habitus, ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea, quæ ſunt ad finem. Similiter patet, quòd id, quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus: vnde etiam ſecundùm quòd ad rationem meriti requiritur, quod ſit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur. Nec primam gratiam aliquis mereri poteſt: nam donum gratiæ conſiderari poteſt dupliciter. Vno modo ſecundùm rationem gratuiti doni: & ſic manifeſtum eſt, quod omne meritum repugnat gratiæ, quia, vt ad Rom. 11. Apoſt. dicit, ſi ex operibus, iam non ex gratia. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum naturam ipſius rei, quæ donatur: & ſic etiam non poteſt cadere ſub merito non habētis gratiam, tum quia excedit proportionē naturæ,

Conſtitutus in gratia poteſt mereri vitam æternam ex condigno.

Gratia eſt principiū meriti principalius per charitatem, quā per alias virtutes.

Homo non poteſt ſibi mereri primam gratiam.

rum etiam quia ante gratiam in statu peccati habet homo impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Cumque opus nostrum habeat rationem meriti, primò ex vi diuinæ motionis, & sic meretur aliquis ex condigno, alio modo secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, inquantùm aliquid voluntarie facimus, & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est, vt dum homo bene vtitur sua virtute, Deus secundùm superexcellentem virtutem excellentiùs operetur, ex quo patet, quòd merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus. Nam vnusquisque nostrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipse ad vitam æternam perueniat: vnde meritum condigni vltra hanc motionem, non se extendit. Anima verò Christi mota est à Deo, non solùm vt ipsa perueniret ad gloriam vitæ æternæ, sed vt alios etiam adduceret inquantùm est arbor salutis humanæ, & caput ecclesiæ. Merito autem congrui potest quis alteri mereri primam gratiam: nam homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, vnde congruum est secundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in salute alterius, licet aliquando possit esse impedimentum ex parte illius, cuius aliquis Sanctus iustificationem desiderat. Sed post lapsum non potest quis sibi mereri reparationem, nec ex merito congrui, nec ex merito condigni: nam merito condigni non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ motio interrumpitur per sequens peccatum. Vnde omnia beneficia, quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito tanquam motione prioris gratiæ vsque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur, ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur, multo ergo magis impeditur efficacia talis meriti per impedimentum, quod est, & in eo, qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim vtrumque in vnam personam concurrit, vnde nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum. Et homo potest mereri augmentum gratiæ, vel charitatis: nam id cadit sub merito condigni ad quod motio gratiæ se extendit: motio verò

Homo non potest mereri alteri primam gratiam ex condigno sed sic ex cōgruo.

Homo post lapsum reparationē mereri non potest.

alicuius

alicuius mouentis non solùm se extendit ad vltimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna: sed progressus in hoc motu est secundùm augmentum gratiæ, & charitatis: sic ergo augmentum gratiæ cadit sub merito condigni. Vnde Prouer. 4. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit ad perfectum diem. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita gratia suo tempore augetur, cum quis ad augmentum est sufficienter dispositus. Et cui datur gratia perseuerantiæ, gratis à Deo ei confertur, nam vita æterna sub merito cadit, inquantum est terminus motionis diuinæ mouentis hominem per gratiam: liberum nanque arbitrium hominis flexibile est ad bonum, & ad malum. Dupliciter itaque potest homo perseuerantiam sortiri. Vno modo, quando voluntas eius determinatur ad bonum, vt est in Patria. Alio modo per motionem diuinam, quæ hominem inclinat ad bonum vsque in finem. Sed illud sub merito hominis cadit, quod ad liberum arbitrium comparatur siue motum ipsius, prout à Deo dirigitur tanquam terminus, sed non quod comparatur ad motum prædictum, velut principium. Vnde perseuerantia gloriæ quæ est terminus prædicti motus liberi arbitrij cadit sub merito, nõ autem perseuerantia Viæ, quæ dependet duntaxat ex motione diuina, quæ principium est omnium meritorum. Atque eo modo, quo temporalia bona sunt hominum bona, sic sub merito cadunt: nam duplex est hominis bonum, videlicet vltimus finis, qui est simpliciter bonum, & illa quæ ordinant, & perducunt ad illud, vt virtus, & scientia formata, atque temporalia, prout sunt spiritualium bonorum instrumenta: nam sic à Deo prouidetur viris iustis, quantùm est eis expediens, & necessarium de bonis temporalibus. Sed si considerantur bona temporalia secundùm se & absolutè, non sunt bona hominis simpliciter, sed secũdùm quid: & hoc modo sub meritum cadunt non simpliciter, sed secundùm quid, inquantùm aliquis ad temporalia agenda mouetur, nec tamen in eis finem constituit, nec finaliter à Deo desiderat, sed potiùs verum, & diuinum bonum, qui est Deus. Amen.

Homo potest mereri augmentũ gratiæ.

Homo in via non potest mereri perseuerantiam.

An temporalia bona cadant sub merito.

Berardi Bónioannis, Episcopi Camerini, Compendium Primæ Partis Secundæ Partis, Summæ Diui Thomæ, hic finem feliciter habet.

BERAR

BERARDI BON. IOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII APO-stolici, apud inuictissimum Regem Poloniæ breuis Summa.

Secundæ partis Secundæ, Summæ Theologicæ D. Thomæ Aquinatis.

In Compendium alterius partis Secundæ Diui Thomæ, Procœmium.

DE virtutibus & vitiis, deque iis omnibus quæ ad partem illam verioris, & candidioris Philosophiæ, quæ de moribus est, pertinere videbantur, satis multa in superiore libro Diuus Thomas generatim disseruit: in hoc autem secundo libro, quãtùm par est, de vnoquoque speciatim dicit. Cùm enim moralia speciatim pertractantur, longè maiorem afferunt vtilitatem, quàm cùm generatim consideranda proponuntur: quippè cùm actiones, & operationes versentur in particularibus. Itaq; in primis loquitur de iis, quæ ad vniuersos hominum status attinẽt: porrò de spectãtibus ad certos, definitosque status hominũ, sermonẽ instituit. Ac omni studio, & diligentia operam dat, vt nihil eorum prætermittat, quæ ad componendos honestissimos, & sanctissimos hominum mores à doctissimis, & clarissimis viris Philosophis, & Theologis satis esse putentur.



DE FIDE

CAP. I.

Veritas prima est obiectum fidei.



FORMALIS ratio obiecti fidei est veritas prima: assentit enim fides prout aliquid est reuelatum à Deo: materialiter verò considerando, sub fide cadit non solùm ipse Deus, sed humanitas Christi, sacramenta ecclesiæ, & quæ in sacris scripturis traduntur, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis assentimur propter diuinam veritatem. Quod obiectum fidei si consideratur ex parte ipsius rei creditæ, est aliquid incomplexum, videlicet res ipsa de qua fides habetur, sed ex parte credentis, obiectum fidei est aliquid cōplexum per modum enunciabilis: cognita enim sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Proprius autem modus intellectus humani est, vt cognoscat veritatem componendo, & diuidendo. Quare quæ sunt simplicia intellectus humanus cognoscit secundum complexionem, sicut è contra intellectus diuinus quę sunt complexa, incomplexè cognoscit. Nec fidei potest aliquid subesse falsum, cum sub fide nil cadat, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nō potest aliquid esse falsum, sicut nec malum sub bonitate, necnon ens sub ente. Nec aliquid visum potest esse obiectum fidei, cum importet fides assensum intellectus ad id quod creditur. Sed intellectus assentit alicui vno modo, quia mouetur ad hoc ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, vt patet in primis principiis quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, vt patet de conclusionibus, quarū est sciētia. Alio vero modo intellectus assentit alicui, nō quia sufficiēter moueat à proprio obiecto, sed per quandā electionē volūtatis declinans magis in vnā partem, quàm in aliam. Quod si est cum dubitatione,

An obiectū fidei sit aliquid cōplexum.

Fidei non potest sub esse falsū.

Aliquid visum non potest esse obiectum fidei.

&

& formidine alterius partis, erit opinio: si autem cum certitudine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quę per se ipsa mouent nostrũ intellectũ vel sensum ad cognitionem sui. Fides ergo propriè non est aliquid visum. Et cùm scientia habeatur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa, fides verò sit de non visis, ideo fides, & sciētia non sunt de eodem, quamuis possit cōtingere, vt quod visum est, vel scitũ ab vno, sit creditum ab alio. Cùm ergo obiectum fidei sit aliquid nō visum circa diuina, multa tamē credantur, conueniēter distincta sunt credibilia fidei Christianæ per articulos, prout diuiduntur in quasdam partes habentes aliquã coaptationem ad inuicem. Vnde vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, sicut aliã difficultatem habet, quòd Deus sit passus, & aliã ꝙ mortuus resurrexit: quare distincti sunt isti articuli. Sed vbi multa secundùm eandem rationem sunt cognita, ibi nō sunt distinguēdi articuli: sicut ꝙ sit passus, mortuus, & sepultus, vnã, & eandem difficultatem habet, ita quòd vno suscepto, nō est difficile alia suscipere, & propter hoc omnia ista ad vnum articulũ pertinēt. Quantùm igitur ad substantiam articulorũ fidei, non est factũ augmentum eorũ per temporum successionē: nam quęcunque crediderunt posteriores, implicitè continebãtur in fide præcedentium Patrũ, sed bene creuit numerus articulorũ, quantùm ad eorum explicationē: nam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Vnde Dauid dicit: Super senes intellexi, & Apost. ad Eph. 3. In aliis generationibus non agnitũ mysterium Christi, sicut nunc reuelatum est sanctis apostolis eius, & Prophetis. Vltima enim consummatio gratiæ facta est per Christũ, ideo tempus eius tempus plenitudinis dicitur: Quare qui Christo propinquiores fuerunt vel ante, vt Ioan. Baptista, vel pòst, vt Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerũt: sicut videmus in statu hominis perfectionem esse in iuuentute, vnde homo tantò habet perfectiorem statũ: quantò antè, vel pòst, est iuuentuti propinquior. Et sicut ad fidem per se pertinent ea, quorũ visione in vita æterna fruemur, & per quæ ad ipsam ducimur, ita duo in articulis proponuntur, occultum videlicet diuinitatis, cuius visio nos beat, & mysterium humanitatis Christi, per quod accessum habemus ad gloriam filiorum Dei. Prima ergo credibilium distinctio est quorundam pertinentium ad maiesta

Quæ fidei sunt, non possunt esse scita.

Credibilia sunt distinguenda per certos articulos.

An articuli fidei secundum temporum successionem creuerint.

Conuenienter enumerantur articuli fidei.

maiestatem diuinitatis, sicut vnitas ipsius diuinitatis, Trinitas personarum, & opera propria diuinitatis, tam circa esse naturæ, quàm gratiæ, & gloriæ. Vnde sex sunt articuli pertinentes ad diuinitatē. Similiter & circa humanitatem Christi sex alij ponuntur articuli, videlicet incarnationis, passionis, resurrectionis, &c. Et fuit necessarium fidei veritatem in vnum Symbolum colligi, vt faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret: quæ enim variis modis, & diffusè in Scriptura traduntur, in hoc Symbolo sunt collecta, nec diuersa sunt Symbola, cùm Symbolum patrum sit declaratiuum Apostolici Symboli: sic propter hæreticos exigente necessitate. Cuius Symboli editio ad solam summi pontificis authoritatem pertinet, sicut & omnia, quæ pertinent ad totam ecclesiam, vt congregare synodum generalem, ipsam dissoluere, & similia. Ipse enim est, qui determinare debet ea, quæ sunt fidei, vt ab omnibus firmiter teneantur, pro ipso enim rogauit Christus, vt non deficeret fides eius. q. 1.

Ad summum Pontificem pertinet ordinare symbolum fidei.

De Actu Fidei. Cap. 2.

Credere est cum assensu cogitare.

CRedere est cum assensu cogitare: nam iste actus, qui est credere, habet firmam adhæsionem ad vnam partem: & in hoc conuenit credens cum sciente, & intelligente. Sed quia eius cognitio non est perfecta per maximam visionem, in hoc conuenit cum suspicante, & opinante: vnde proprium est credentis, vt in assensu cogitet. Et sic iste actus Credere distinguitur ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verū, vel falsum. Et conuenienter distinguūtur actus fidei per hoc, quod est Credere Deo, Credere Deum, & Credere in Deum. Credere enim ad intellectum pertinet prout est à voluntate motus ad essentiendum: & sic potest accipi obiectum fidei, vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis mouentis intellectum. Atque ex parte intellectus in obiecto fidei duo possunt considerari, quorum vnum est materiale obiectum, & sic ponitur fidei actus Credere Deum: nam nihil proponitur nobis ad credendum, nisi vt ad Deum pertinet. Aliud est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur, & sic proponitur actus fidei Credere Deo. quia formale obiectum fidei est veritas

Conuenienter distinguntur actus fidei.

ritas

ritas prima, cui homo inhæret, vt propter eam assentiat creditis. Sed si consideratur obiectũ fidei, secundũ quòd intellectus motus est à voluntate, sic ponitur actus fidei Credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatẽ refertur, secundùm quòd habet rationẽ finis. Et credere aliquid supra rationem naturalẽ necessariũ est ad salutem; quia perfectio rationalis creaturæ non solũ consistit in eo, quod ei cõpetit secundum suã naturã, sed etiã in eo, quod ei attribuitur ex quadã supernaturali perfectione diuinæ bonitatis: vltima enim beatitudo hominis consistit in supernaturali visione Dei, ad quã homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis à Deo doctore, cuius disciplinæ homo non statim fit particeps, sed successiuè secundũ modũ suæ naturæ. Vnde oportet talẽ addiscentẽ credere Deo, vt ad perfectam scientiã supernaturalem perueniat: nam sicut per naturale lumen rationis assentimus primis principiis, sic per habitum, & lumen fidei assentimus his quæ fidei sunt, & iudicamus, quibus consentire oportet. Et quædã etiã, quæ per rationẽ cognosci possunt, necessariũ est credere, vt Deũ esse, & quædã huiusmodi, quæ si sciremus tantũ per naturalẽ rationẽ, post multũ tempus vitæ suæ homo perueniret ad cognitionẽ Dei, quæ cognitio etiã non esset ita cõmunis, quia multi in tali studio proficere non possunt, vel propter ingenij hebetudinẽ, vel propter alias occupationes, & necessitates tẽporalis vitæ, & sic à Dei cognitione fraudarentur, nisi per modũ fidei eis hæc proponerentur. Fuit etiã necessariũ propter certitudinẽ, quia ratio humana est multũ deficiens in diuinis: multi enim de rebus humanis naturali inuestigatione perscrutantes, in multis errauerunt, & sibi ipsis cõtraria senserunt. Quare, vt certa Dei esset cognitio apud homines, oportuit diuina tradi per modum fidei à Deo, qui mentiri non potest. Cùm ergo obiectum fidei sit id, per quod homo efficitur beatus, hæc tanquã prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut, & tenetur habere fidẽ. Alia verò credibilia non tenetur credere explicitè, sed solum implicitè, vel in præparatione animi, inquantùm paratus est credere quicquid diuina Scriptura continet. Tenetur tamen talia credere explicitè, videlicet Abraham duos habuisse filios, & similia, quando ei constat hæc in Doctrina fidei cõtineri. Determinatio enim virtuosi actus ad propriũ, & per se obiectum virtutis est sub

Credere aliquid supra rationem naturalem necesse est ad salutem

Necesse est credere aliqua quæ naturali ratione probari possunt.

Homo tenetur credere articulos fidei explicitè.

necess

necessitate præcepti, sicut,& ipse virtutis actus:sed determinatio actus virtuosi ad ea, quæ accidentaliter, vel secundariò se habent ad propriũ,& per se obiectum virtutis,non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco,& tempore.Sed nō omnes æqualiter tenentur ad habendum fidē explicitā: quia maiores homines, ad quos pertinet alios erudire tenentur habere pleniorem notitiam de credendis,& magis explicitè: & credere,sicut reuelatio diuina ordine quodā ad inferiores angelos venit per superiores, vnde pleniorem habent notitiam de diuinis, sic etiā explicatio fidei peruenit ad inferiores per maiores. Et mysterium Incarnationis Christi omni tempore oportuit aliqualiter esse credibile apud omnes, diuersimodè tamen secundùm diuersitatem temporũ, & personarum:nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Incarnatiōne Christi,secundùm quòd ordinabatur ad consummationem gloriæ: post peccatum fuit explicitè creditum mysteriũ Incarnationis, & etiam mysterium Passionis,& Resurrectionis, quibus humanum genus à peccato,&morte liberatur.Præfigurabant enim Christi Passionem quibusdam sacrificiis,& ante legem,& sub lege: quorum sacrificiorũ significationem explicitè maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum velatam habebant cognitionem. Post tempus verò reuelatæ gratiæ tam maiores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi,eorum maximè, quæ communiter solennizantur in ecclesia,vt sunt articuli Incarnationis. Subtiles autem considerationes circa Incarnationem tenentur aliqui magis, vel minùs credere, secundùm quòd statui, vel eorũ officio conuenit. Et Trinitatem explicitè credere tenemur,quòd cùm renascimur in Christo,adipiscimur per inuocationem ipsius. Ante verò Christi aduentũ dicendum est, vt de mysterio Incarnationis est dictum, explicitè videlicet à maioribus,implicitè autem,&quasi obumbratè à minoribus.

Et actus nostri,inquantùm procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam, sunt meritorij, cũ omnis actus humanus subiectus libero arbitrio, in Deũ relatus, possit esse meritorius. Credere autem est actus intellectus assentientis veritati diuinæ ex imperio voluntatis motę à Deo per gratiam, vnde actus fidei superueniente charitate est meritorius. Et ratio humana inductiua ad ea, quæ sunt fidei,cùm est talis, quòd

Maiores debent habere fidem magis explicitam.

Explicitè credere Incarnationē, est de necessitate salutis.

Trinitatem credere explicitè tenemur.

Credere est meritorium.

quòd facit voluntaté credere, aut prépté credere, quæ aliàs non esset creditura, sic diminuit meritum fidei sicut passio præcedens electionem in virtutibus moralibus minuit laudem virtuosi actus: nam sicut homo debet exercere actus virtutum moralium propter iudicium rationis, & non propter passionem, ita credere debet homo ea, quæ sunt fidei propter authoritatem diuinam, & non propter rationem humanam: sed si humana ratio se habeat consequenter ad voluntatem credentis, quia priùs credebat, excogitat tamen aliquas rationes propter delectationem veritatis, sic non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti: sicut passio consequens in moralibus est signum promptioris voluntatis. q. 2.

An ratio inducens ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritum.

De Actu exteriori Fidei. Cap. 3.

SIcut interior conceptus eorũ quæ sunt fidei, est propriè actus fidei, ita etiam exterior confessio: actus enim exteriores propriè sunt actus illius virtutis ad cuius fines secundũ suas species referuntur, vt ieiunare est actus abstinentiæ, quia secundùm suam speciem refertur ad finem abstinétiæ, qui est compescere carnem. Triplex autem confessio in Scriptura laudatur. Vna est confessio eorum, quæ sunt fidei, & ista proprius est actus fidei, vt poté relata ad fidei finem. Alia est gratiarum actio: & ista est actus latriæ. Tertia, est confessio peccatorum, quæ est actus pœnitentiæ. Ista autem confessio fidei est necessaria ad salutem, quamuis non obliget ad semper, cùm sit præceptum affirmatiuum, sed obligat pro loco, & tempore secundùm debitas circunstantias, secundùm quas oportet actum humanũ limitari ad hoc, quòd sit actus virtutis. Est ergo de præcepto confessio, quando per dimissionem eius subtraheretur honor debitus Deo, vel de taciturnitate aliquis scandalum pateretur. q. 3.

Confessio fidei est necessaria ad salutẽ.

De fidei virtute, & primò de ipsa Fide. Cap. 4.

FIdes ab Apost. definitur, quòd sit substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium: quia prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas: in hoc enim speramus beatificari, quòd videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem inhæremus. Et qui vult in formam

Fidei definitio.

definitio

definitionis illa verba reducere, potest dicere quòd fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis faciens intellectũ assentire non apparentibus. Et quamuis credere sit actus intellectus, secundùm quòd mouetur à voluntate ad assentiendũ, oportet tamen tã in voluntate, quàm in intellectu esse aliquẽ habitum, vt actus fidei sit perfectus: sed quia credere immediatè est actus intellectus, cuius obiectum est verum quod propriè pertinet ad ipsum intellectum, ideo est necesse quòd fides, quæ est primũ principiũ huius actus, sit in intellectu, sicut in subiecto. Charitas verò est forma fidei: quia actus voluntatij recipiunt speciem à fine, qui est obiectum voluntatis. Id vero in rebus naturalibus se habet ad modum formæ, à quo aliquid speciem sortitur. Patet autem actum fidei ordinari ad obiectum volũtatis, quod est bonum sicut ad finem, sed hoc bonum diuinũ, quod est finis fidei, est proprium obiectum charitatis: quarę charitas est forma fidei, inquantum ipse fidei actus per charitatem perficitur, & formatur. Et idẽ est habitus fidei formatæ, & informis, quia habitus diuersificantur secundùm illud quod per se pertinet ad habitum: cum autem fides sit perfectio intellectus, id per se pertinet ad fidem, quod ad intellectum pertinet, sed quod pertinet ad voluntatem, non pertinet per se ad fidẽ, ita quòd habitus fidei possit per hoc diuersificari. Fidei verò formatæ, & informis distinctio est secundùm id, quod pertinet ad voluntatẽ, id est secundùm charitatem, & non secũdũ id, quod pertinet ad intellectum. Quare fides formata & informis nõ sunt diuersi habitus: cùm enim imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem, quod erat imperfectum, fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis, ideo idem numero, qui erat puer fit vir. Sic informitas fidei non est de ratione rei imperfectæ, sed per accidens se habet ad ipsam, vnde ipsamet fides informis fit formata, & veniens, & sic non sunt diuersi habitus. Quæ fides formata est virtus, cùm credere sit actus intellectus assentientis ex imperio voluntatis: ad cuius actus perfectionem duo requiruntur, quorũ vnum est, vt intellectus infallibiliter tendat in suũ bonũ, quod est verum: aliud est, vt ordinetur infallibiliter ad vltimũ finẽ, propter quẽ voluntas assentit vero. Et vtrunq; inuenitur in actu fidei formatæ: ex ratione enim ipsius fidei est, quod intellectus semper ferat in verũ, quia fidei nõ potest

Fides est in intellectu, sicut in subiecto.

Charitas est forma fidei.

Idem est habitus fidei formatæ, & informis.

Fides formata est virtus, nõ autem informis.

test subesse falsum,&charitas,quę format fidem,habet,quòd voluntas infallibiliter ordinetur in finem bonum.Quare fides formata est virtus , non autem fides informis: quia licet ex parte intellectus actus fidei informis habeat perfectionē debitam,non tamen eam habet ex parte voluntatis.Ad actū vero fidei requiritur & actus voluntatis, & actus intellectus. Et fides si sumitur pro eo,quod creditur, cùm idem sit,quod creditur ab omnibus,quamuis sint diuersa credibilia,vna tamen ratione formali omnia reducuntur in vnum , sic fides vna est virtus.Si verò ex parte subiecti consideratur,sic fides diuersificatur,secundum quòd est diuersorum, quæ creduntur.Et fides per se prima est inter omnes virtutes:cùm enim in agibilibus finis sit principium, oportet virtutes theologicas,quarum obiectum est finis vltimus , esse priores cæteris virtutibus:& ipse vltimus finis oportet , quòd priùs sit in intellectu, quàm in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid,nisi prout est apprehensum in intellectu. Vnde cùm vltimus finis sit in voluntate per spem,&charitatem, in intellectu verò per fidem,necesse est fidem primam esse inter omnes virtutes:sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide,inquantum remouet impedimentum credendi.sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impedientem fidem, &humilitas superbiam.Per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei.& idem de aliis, quamuis non sint veræ virtutes,nisi præsupposita fide.Quæ fides præfertur in certitudine prudentiæ,& arti,cùm sint circa contingentiá, ipsa autem est de æternis, quæ aliter se habere non possunt. Præfertur etiam sapientiæ,scientiæ,& intellectui,quæ sunt de necessariis:quia id dicitur certius quod habet certiorē causam: sed fides innititur veritati diuinæ,illæ autem tres,prout sunt virtutes intellectuales rationi humanæ innituntur,& quamuis ex parte subiecti ea,quæ sunt fidei,cùm supra nostrum intellectum transcendant,sit apud nos minùs certa,quia tamen vnumquodque simpliciter iudicatur secundum suam causam:sed secundum dispositionem subiecti iudicatur secundū quid,ideo fides est simpliciter certior.Similiter si accipiātur tria prædicta,vt sunt dona præsentis vitæ,cooperantur ad fidem sicut ad principium,quod præsupponunt, Vnde etiam secundùm hoc fides eis est certior.q.4.

Fides est vna virt⁹

Fides est prima inter omnes virtutes.

Fides est certior virtutibus intellectualibus.

De habentibus Fidem. Cap. 5.

Angelus & homo in sui prima conditione habuerunt fidem.

ANgelus,& homo in sui prima conditione fidẽ habuerunt, quia angelus ante confirmationem,& homo ante peccatum,non habuerunt illam beatitudinẽ,qua Deus per essentiam videtur,per quam manifestam cognitionem ratio fidei excluditur:sed si fidem nõ habuissent, ex alio esse non potuisset, nisi quod eis penitus erat ignotum id,de quo est fides, quod tamen dici non potest, cum in primo assertum fuerit, eos creatos fuisse non in puris naturalibus, sed cum dono gratiæ. Vnde post acceptam gratiam,& nondũ consummatam fuit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis,quæ per spem,& charitatem in voluntate initium habet,& per fidẽ in intellectu:accedebãt enim ad Deum,quos credere oportet,vt dicit Apostolus. Quare dicere oportet ante confirmationem habuisse fidem,& similiter hominem ante peccatum sed tamen considerandum est,quod in obiecto fidei est aliquid formale,videlicet veritas prima existens super omnem naturalem cognitionem creaturæ,& aliquid naturale, sicut id, cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta,inhærendo primæ veritati. Sed quantũ ad ea,quæ materialiter credẽda proponũtur,quædã sunt credita ab vno, quæ sunt manifeste scita ab alio etiam in statu præsenti,& secundum hoc potest dici, quod angelus & homo in eo statu quædam de diuinis mysteriis cognouerunt manifesta cognitione, quæ nunc non possumus cognoscere, nisi credendo. Et in dæmonibus est fides, sed est differentia inter ipsos,& Christi fideles:nam si in his laudatur fides quod voluntas mouet intellectum ad assentiendum diuinæ veritati,etiam quod non videat, nec conuincatur: dæmones vero credunt,quia intellectus eorum cõmunitur ad hoc, quod iudicant esse credendum his,quæ dicuntur, licet conuincantur per euidentiam rei, vt si quis propheta pronunciaret in sermone Domini aliquid futurum, & daret signum: suscitando mortuum: ex hoc signo conuinceretur intellectus videntis, quia cognosceret hoc dici à Deo, qui non mentitur, licet id futurum, quod prædicitur, in se euidens nõ sit. Vnde

In dæmonibus quomodo est fides.

pec

per hoc ratio fidei non tolleretur. Sed in hæretico non credente vnum articulum fidei, non manet fides formata, neque informis: cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus depende ex formali ratione obiecti, qua sublata non potest remanere species habitus sed obiectum formale fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in sacris Scripturis, & doctrina ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Quare qui non inhæret diuinæ regulæ, & doctrinæ ecclesiæ quæ est manifestata in sacris Scripturis ex prima veritate sicut infallibili veritati, ille non habet habitum fidei, sed ea, quæ sunt fidei, alio modo habet quā per fidem, qui enim inhæret doctrinæ ecclesiæ tanquam regulæ infallibili, assentit omnibus, quæ ecclesia docet: quòd si non facit, propriæ voluntati inhæret: & si pertinaciter aliquis non credit, tunc est hæreticus, si autem non est pertinax, errans dicitur, non hæreticus. Quare hæreticus non credens vnum articulum fidei non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem. Et fides non potest esse maior in vno, quàm in alio, si attendatur ex parte formalis obiecti, quod vnum, & simplex est, videlicet veritas prima: sed ea, quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura & possunt accipi vel magis vel minus explicitè, & secundum hoc vnus homo etiam plura explicitè credere potest quàm alius, & sic secundum explicationem maior dicitur esse fides in vno, quàm in alio. Sed si considerat fides secundū participationem subiecti, cum fidei actus procedat ex intellectu, & voluntate, potest fides dici maior in vno, quàm in alio, ex parte quidem intellectus propter maiorem certitudinem, & firmitatem, & ex parte voluntatis propter maiorem promptitudinem, seu deuotionem, vel confidentiam. q. 5.

Hæreticus nō credens vnum articulum non habet fidem informem de alius articulis.

An fides possit esse maior in vno quàm in alio.

De Causa Fidei. *Cap.* 6.

Fides est homini infusa à Deo: ad fidem autem duo requiruntur. Quorum vnum est, vt homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc, quod homo aliquid explicitè credat. Aliud autē, quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum, oportet fidem esse à Deo: quia ea quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam, quare non cadunt in cognitionē humanam, nisi Deo reuelante quibusdam immediatè, vt Apostolis, & Prophetis, & quibusdam per fidei prædicatores.

Fides à Deo infunditur.

Quantū verò ad secundū, i. ad ascensum hominis in ea, quæ sunt fidei, duplex causa pōt considerari. Vna quidē exterius inducens, sicut miraculū visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidē, quorū neutrū est sufficiens causa. Videntium enim vnum, & idem miraculū, & audientiū eandem prędicationem, quidam credunt, & quidam non credunt: & ideò oportet ponere aliam causam interiorem, quæ mouet hominem interius ad assentiendum his, quæ sunt fidei. Hanc autem Pelagiani ponebant esse solum liberum arbitrium hominis, & propter hoc dicebant, quòd initium fidei est ex nobis, inquantum. s. ex nobis est, quod parati sumus ad assentiēdum his, quæ sunt fidei. Sed cōsummatio fidei est à Deo, per quam nobis proponuntur ea, quæ credere debemus. Sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, eleuetur super naturam suam, oportet quòd hoc insit ei ex supernaturali principio interius mouēte, quod est Deus: & ideo fides, quantum ad assentiendum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interius mouente per gratiam. Sed, & fides informis est donum Dei: quia informitas non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formæ. Vnde qui est causa fidei simpliciter, est etiam causa fidei informis, quæ etsi non est perfecta perfectione virtutis, est tamen perfecta perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem. q. 6.

Fides informis est donum dei.

De Effectibus Fidei. Cap. 7.

Timor est effectus fidei.

TImor est effectus fidei, est. n. motus virtutis appetitiuæ, talium autem motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Sed per fidem fit nobis quædam apprehensio de quibusdā malis pœnalibus, quæ secundū diuinū iudiciū nobis inferri proponuntur: & hic timor seruilis dicitur, cuius est causa fides informis, quo timet aliquis à Deo puniri. Alius, est filialis timor, quo timet aliquis separari à Deo, vel ipsi cōparari, propter eius reuerentiā, existimando ipsum esse altissimum bonum, cui ęquari vellę malum est, & separari pessimum, & huius causa est fides formata, q̃ Deo adhærere, & subiici facit. Et quia rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis ideo impura redditur ex hoc, quòd per amorem subiicit se rebus terrenis: purificatur aūt per contrarium motū, dum tendit in Deū, qui supra se est, cuius motus primum principiū est fides

Purificatio cordis est effectus fidei.

Quare purificatio cordis effectus est fidei, quæ si perficiatur per charitatem formatã, perfectã causat purificationem. q. 7.

De Dono intellectus, & Scientiæ. Cap. 8.

Intellectus est donum Spiritus sancti.

INtellectus est donum Spiritus sancti: indiget enim homo supernaturali lumine, vt vlterius penetret ad cognoscendum ea, quæ per lumen naturale cognoscere non valet: nam lumen naturale nostri intellectus, cum sensibus incipiat, est finitæ virtutis, & vsque ad determinatum aliquid pertingere valet. Illud ergo supernaturale lumen homini datum, quod intimam quandam cognitionem habet, & per quod homo ad altiora quædam pertingit, quam sint naturalia principia, donum intellectus vocatur: & ita se habet ad ea quæ supernaturaliter cognoscimus. Quod donum intellectus simul cum fide esse potest: mentem enim de auditis illustrat, & cum bonæ operationes quendam ordinem habeant ad finem, ideo donum intellectus etiam extendit se ad quædam operabilia, non quidem, vt circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis, quibus concupiscendis, & consulendis inhærer ratio superior, quæ perficitur dono intellectus. Regula enim humanorum actuum est ratio humana, & lex æterna: sed lex æterna excedit rationem naturalem, & ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur à lege æterna, excedit naturalem cognitionem, & indiget supernatutali lumine doni Spiritus sancti. Et in omnibus habentibus gratiam inest donum intellectus: tales enim habent rectitudinem voluntatis, sed voluntas non potest in bonum, nisi præexistat aliqua cognitio veritatis: quare sicut per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, vt directè moueatur in bonum quodam supernaturale: ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, vt recognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet voluntatem rectam tendere. Vnde sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus. Et in non habentibus gratiam gratum facientem, non inuenitur donum intellectus, quod perficit hominem, vt apprehendat veritatem circa finem. Quandocunque enim intellectus humanus non mouetur à Spiritu sancto, vt rectam

Donum intellectus potest esse cum fide, hoc donum non est speculatiuum tantum sed practicum.

Donum intellectus est in omnibus habentibus gratiam.

Donum intellectus non est in non habentibus gratiam.

habeat æstimationem de fine, ita quod circa ipsum non erret sed ei tãquam optimo firmiter inhæreat: nondũ cõsequutus est donum intellectus, quamuis ex illustratione eiusdem Spiritus alia quædam præambula cognoscat. Hoc autem modo habere seu firmiter inhærere est in gratia existentium: nam fides importat solum assensum ad ea, quæ sunt fidei: sed intellectus importat perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, vt dictum est nisi in eo qui habet gratiã gratum facientem. Et distinguitur donum intellectus ab aliis quia ordinantur hæc dona ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Sed circa ea, quæ proponũtur credenda, duo requiruntur ex parte nostra: primo, vt intellectu capiantur, & penetrentur, & hoc pertinet ad donum intellectus: secundo oportet, vt de eis homo habeat rectum iudicium, vt existimet his esse inhærendum, & ab oppositis eorum recedendum: & hoc iudicium, quantum ad res diuinas, pertinet ad sapientiam, & quantum ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ: quantum verò ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilij. Sic hebetudo mentis opponitur acuitati intellectus, qui penetrat ad intima eorum, quæ proponuntur: stultitia sapientiæ: Ipsa enim peruerse iudicat contra sapientiam, quæ facit rectum iudiciũ circa causam vniuersalem: & ignorantia, quæ importat defectum mentis circa quæcunque particularia, opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa ipsa, & creaturas, & præcipitatio opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante rationis deliberationem. Respondetque dono intellectus sexta beatitudo, videlicet, Beati mundo corde, tam per modum meriti, quàm per modum præmij: disponit enim nos ad visionem Dei, & nostros effectus deputat, & in hac vita, quamuis non videamus de Deo quid est, facit tamen cognoscere perfectius secundum quandam inchoationem: & in alio statu secundum perfectionem, & in fructibus respondet fides dono intellectus, prout capitur fides pro quadam certitudine, ad quam peruenit per donum intellectus: fructus enim dicuntur vltima quædam, & delectabilia, quæ in nobis proueniunt ex virtute Spiritus sancti. q. 8.

Quomodo intellectus distinguatur à sapientia, scientia & cõsilio.

De dono

De Dono Scientiæ. Cap. 9.

Sciẽtia est donũ. Donum scientiæ speculatiuum est & practicum

SCientia est donum: duo enim requiruntur, vt intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei. Vnum est, vt sanè capiat ea, quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus. Aliud est, vt certum habeat iudicium & rectum in discernendo de eis credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientiæ, ad quod spectat ex habitu gratiæ gratum facientis iudicare, quod non credendum, & quid agendum, & quid euitandum sit: quod circa res humanas, vel solum circa res creatas est, sicut sapientia de rebus diuinis: sapiens enim est, qui nouit simpliciter altissimam causam. Scientia verò cognitio humanarum rerum vocatur, quasi communi nomine importante certitudinem iudicij appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et scientiæ donum primo, & principaliter respicit speculationem, inquantum homo sit quid fide tenere debeat. Secundario vero se extendit ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum, quæ ad credibilia consequũtur, in angelis dirigimur. Illi enim donum scientiæ habent, qui ex infusione gratiæ rectum iudicium possident circa credenda, & agenda, ita quod in nullo deuiant à rectitudine iustitiæ. Et dono scientiæ respondet tertia beatitudo lugentiũ, quoniam consolabuntur, nam ex creaturis homo sumit occasionem auertendi se à Deo, dum in eis finem constituunt, & verum bonum amittunt quod damnum homini innotescit: per donum scientiæ, cum rectum iudicium de creaturis per ipsum habeatur. Ex hoc enim dono homo luget de præteritis erroribus, & consequenter consolatur per rectum iudiciũ scientiæ, creaturas in diuinum bonum ordinando. Quare luctus pro merito, & cõsolatio pro præmio ponitur hic inchoatiuè, perfectiuè autem in beata Patria. q. 9.

Tertia beatitudo respondet dono scientiæ.

De Infidelitate in communi. Cap. 10.

Infidelitas quãdo est peccatum & quãdo pœna.

INfidelitas si sumitur secundum contrarietatem fidei, prout aliquis repugnat auditui fidei, vel ipsam fidem contemnit peccatũ est, in hoc enim perficitur ratio ipsius infidelitatis. Sed si capitur secundum puram negationẽ sicut in

illis, qui nihil audierunt de fide non habet rationem peccati, sed magis pœnæ: quia talis ignorātia diuinorum ex peccato primi parentis est sequuta. Tales autē infideles nō dānantur ex hoc peccato, sed propter alia peccata, quæ sine fide remitti nō possunt: ita.n. exponit Aug. verba Io. 15. Si nō venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum nō haberēt. & hoc peccatum ex superbia oritur, ex qua contingit, quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei, & sano patrum intellectui. Quæ infidelitas in intellectu est, sicut in proximo subiecto: in voluntate autē, sicut in proximo motiuo. in illa enim potentia dicitur esse peccatum, quę est principium actus peccati, qui actus duplex principium potest habere. Vnum primum & vniuersale, quod imperat omnes actus peccatorum, & hoc est voluntas: vnde omne peccatum est voluntarium. Aliud est proprium, & proximū: quod elicit actum peccati, sicut concupiscibilis est principium gulæ & luxuriæ: & secundum hoc gula, & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Sic dissentire, qui est actus proprius infidelitatis, est actus intellectus moti tamen à voluntate: sicut & assentire, Vnde infidelitas est in intellectu, vt in subiecto. Et cùm peccatum formaliter consistat in auersione à Deo, tanto dicitur prauius esse aliquod peccatum, quanto per ipsum homo magis à Deo separatur: hoc autem fit per infidelitatem: quia talis non habet veram Dei cognitionem & p falsam nō appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur: quod.n. falso cognoscit, & opinatur esse deum, non est deus, Quare peccatū infidelitatis est maius omnibus peccatis, quę cōtingunt in peruersitate morum, cum habeat dissensum ad ea, quæ sunt fidei. Secus dicēdum est de infidelitate, quæ est de peccatis, quæ opponūtur aliis virtutibus theologicis vt infrà dicetur. Nec omnis actio infidelis est peccatum: quia & si fideles nō operātur opera meritoria, operātur tamē bona opera aqualiter ad quæ sufficit bonum naturæ, quod totaliter nō corrūpitur per peccatum mortale, sicut per ipsum tollitur gratia: quare non oportet infideles in omni opere suo peccare, sed tunc solùm peccāt, quādo aliquod opus ex infidelitate operantur. Et de Cornelio dicendū est, quod infidelis nō erat, alioquin eius operatio grata Deo nō fuisset: sed habebat fidē implicitè, nondū manifestata Euangelij veritate vt in fide plenius instrueretur, missus est ad eū Petrus.

Infidelitas est in intellectu sicut in subiecto.

Infidelitas est maximū peccatorum.

Non omnis actio infidelis est peccatum.

Et plu-

Et plures sunt infidelitatis species: nam si attendatur infidelitas circa comparationem ad fidem, infidelitatis species sunt diuersæ,&numero determinatæ,vt.n.peccatũ infidelitatis consistat in renitendo fidei hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ, & talis infidelitas est Paganorum: aut renititur fidei Christianæ susceptæ, vel in figura,& sic est infidelitas Iudæorum: vel in ipsa manifestatiõe veritatis, & sic est infidelitas hæreticorum. Quare in generali prædictæ species infidelitatis assignari possunt:sed si distinguantur species infidelitatis secundum errorem in diuersis quę pertinent ad fidem:tunc species infidelitatis non sunt determinatæ, quia errores in infinitũ possunt multiplicari. Et in infidelitate si sit comparatio eius ad fidem:ex hac parte aliquis grauius peccat,qui renititur fidei susceptæ,quàm qui renititur fidei nondum susceptę:grauius peccat,qui non implet quòd promisit,quàm si non impleat, quod nunquam promisit:& secundum hoc infidelitas hæreticorum:qui veritatem Euangelij profitentur,& eam corrũpunt,grauior est infidelitate Iudæorum qui euangelium nõ receperunt.Iudæi verò,qui figuram eius susceperunt in lege veteri,& male interpretantes eam corrumpunt,grauius peccant:Gentilibus,qui nullo modo eam susceperunt.Sed si con sideratur in infidelitate corruptio eorum,quę pertinent ad fidem,cum in pluribus errent Gentiles,quàm Iudæi,& Iudæi, quàm hæretici,sic grauior est infidelitas Gentilium,&Iudæo rum quàm hæreticorum,exceptis Manichæis.Simpliciter ta men loquẽdo,infidelitas hæreticorũ est pessima:habet enim infidelitas Gentilium magis rationem pœnæ,quàm culpæ,vt suprà dictum est.Et ex parte disputantium,si quis disputat du bius de fide,vt argumentis experiatur,peccat veritatem fidei pro certo non supponens:quod si disputat ad confutandum errores,vel ad exercitium,est laudabile.Sed ex parte audientium,si sunt instructi, & firmi in fide,nullum est periculum, si vero simplices,tunc si pulsantur ab infidelibus,vt fidem eorum corrumpant,si inueniantur idonei,& sufficientes ad cõfutandos errores,debet publicè disputari,vt simplices in fide confirmentur, & infidelibus tollatur facultas decipiendi: quia taciturnitas eorum, qui resistere deberent infidelibus, esset erroris confirmatio. Sed si non adest talis molestatio,

Plures sũt species in infidelitate

An sit grauior infidelitas gentilium Iudæorũ vel hæreticorum.

An sit disputandũ publicè cũ infidelibus.

disputatio coram simplicibus est periculosa: nam fides eorum est firmior, cùm nihil audierint diuersum ab eo, quod credunt. Vnde non expedit eos audire verba infidelium disputantium contra fidem. Nec compellendi sunt Iudæi, & infideles, qui fidem nunquam susceperunt, ad credendum, cum iste actus sit voluntatis: astringendi tamen sunt, si adest facultas vt fidem non impediant blasphemiis, vel malis persuasionibus, aut apertis persecutionibus, propter quas Christi fideles frequenter bella mouent contra infideles, nõ vt cogant ad credendũ, quia victi in eorum libertate etiam relinquũtur, sed propter supradicta. Infideles verò, qui quãdoque fidẽ susceperunt, & eam profitentur, vt sunt hæretici & apostatæ, tales sunt & corporaliter compellendi, vt impleant, quod promiserunt, & teneant, quod susceperunt. Et infidelibus interdicitur communio aliquando in pœnam, & aliquando ad cautelam. Primo modo non interdicit ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem receperunt, cum non habeat de eis iudicare spirituali iudicio: sed inter Christianos commorantes propter aliquam culpam temporaliter illos solum punit. Sed eorum, qui fidem susceperunt, & deuiant ab ea, vt hæretici, & apostatæ, per excommunicationis sententiam communionem reprobat. Sed quantum ad cautelam, considerandæ sunt diuersæ conditiones personarum, negotiorum, & temporum. Nam firmis in fide non est prohibenda communio, cum magis speranda sit vtilitas, quàm eorum auersio à Deo: sed infirmis & simplicibus in fide prohibenda est magna familiaritas, cum de eorum subuersione probabiliter timeri possit. Dominium vero infidelium super fideles de nouo instituendum nullo modo permittitur: cederet enim hoc in scandalum, & in periculum fidei, de facili enim illi, qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni, immutari possunt ab eis, quibus subsunt, vt sequantur eorum imperiũ, nisi illi qui subsunt fuerint magnæ virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant: & ideo Apostolus prohibuit, vt fideles nõ contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis perficiãtur in aliquo officio. Sed si aliquod dominiũ, vel prælatio præexistat ius diuinum, quod distinguit fideles ab infidelibus, non tollit ius

An infideles compellendi sint ad fidem

An cum infidelibus possit haberi communio.

An infideles possint habere dominiũ super fideles.

lit ius humanum, quod est ex ratione humana. Vnde per gratiam non tollitur prælatio, siue dominium tale infideliū supra fideles, quamuis iuste tolli possit per ordinationem ecclesiæ habentis authoritatem Dei, quæ quandoque id facit. Statuit enim, vt seruus Iudæorum factus Christianus subito liberetur, & similiter infidelis emptus ad seruitium, emptus vero ad mercationem infra tres menses debet exponi ad vendendum, sunt enim serui ecclesiæ Iudæi: ideo de rebus eorū potest disponere. Sed in his, qui temporaliter ecclesiæ, vel membris eius non subiacent: prædictum ius ecclesiæ non statuit ad scandalum virandum sicut Christus tributum etiam soluere voluit, quamuis non teneretur. Et sicut in regimine humano qui præsunt, aliqua mala tollerant, ne aliqua bona impediantur, vel peiora mala incurrantur: ita Deus omnipotens aliqua mala permittit fieri in Vniuerso, quæ posset prohibere, ne maiora bona eis sublatis tollantur, vel peiora mala sequantur. Quare licet infideles in suis ritibus peccent, tamen toletari possunt: ex hoc enim quòd Iudæi suos ritus obseruant, in quibus præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus hoc bonum prouenit, quod testimonium ab hostibus habemus. Sed aliorum infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut vtilitatis afferunt, nõn sunt æqualiter tolerandi, nisi ad aliquod malum, aut scandalum vitandum, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati conuertuntur ad fidem, propter hoc etiam hæreticorum, & Paganorum ritus aliquando tolerauit ecclesia, propter magnam eorum multitudinem. Nec vnquam habuit ecclesiæ consuetudo, si standum est, vt pueri Iudæorum, vel aliorum Gentilium inuitis parentibus baptizarentur. Cuius ratio duplex est: si enim baptismum susciperenr nondum vsum rationis habentes, cum ad debitam ætatem peruenirent, de facili à parentibus induci possent, vt relinquerent, quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. Repugnaret etiam iustitiæ naturali, cum filius sit naturaliter aliquid patris. Primò enim non distinguitur à parentibus secundum corpus, dum est in vtero matris, & posteà ab vtero egrediens, antequam vsum liberi arbitrij habeat, continetur sub parentum cura, quasi sub quodam spirituali vtero. Quandiu enim vsum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde sicut bos, vel equus est

Aliqui ritus infidelium sunt tolerandi.

Pueri Iudeorum & aliorum infideliū non sunt baptizandi inuitis parentibus.

est alicuius, vt vtatur eo, cum voluerit secundum ius ciuile, sicut proprio instrumento, ita de iure naturali est, quod filius antequàm habeat vsum rationis, sit sub cura patris. Vnde contra iustitiam naturalem esset, si puer antequam habeat vsum rationis à cura parentum substraheretur, vel de eo inuitis parentibus aliquid ordinaretur. Cùm autem incipit esse sui iuris, tunc non coactione, sed persuasione inducendus est ad fidem, & parentibus inuitis tunc baptizari potest, non autem ante vsum rationis. Vnde de pueris antiquorum Patrum dicitur, quòd saluabantur in fide parentum, propter quod datur intelligi ad parentes pertinere de salute filiorum prouidere. q. 10.

De Hæresi. Cap. II.

Hæresis est species infidelitatis.

HÆreticus est, qui nouas, vel falsas opiniones gignit, vel sequitur: nam qui rectè fidem Christianam habet, sua voluntate Christo assentit in his, quæ ad eius doctrinam verè pertinent. Deuiat autem aliquis à rectitudine fidei Christianæ quando Christo non vult assentire: & sic malam habet voluntatem circa ipsum finem, quod ad speciem infidelitatis Paganorum, & Iudæorum pertinet. Alio modo deuiat aliquis, cum intendit Christo assentire, sed deficit in eligendo ea, quibus assentiat Christo: non enim eligit ea, quę à Christo sunt tradita, sed ea, quæ sibi propria mens suggerit. Quare hæresis est species infidelitatis pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, dogmata autem eius corrumpunt: habent enim vitia speciem ex fine proximo, sed ex remoto genus, & causam. Hęresis ergo importat corruptionem eorum, quæ fidei sunt: cum aliquis falsam habet opinionem eorum, quæ ad fidem pertinent, directè, vel principaliter, vt sunt articuli fidei: vel indirectè, & secundariò, sicut ea, ex quibus sequeretur corruptio alicuius articuli. Vnde hæretici sunt, qui pertinaciter stare nolunt determinatis ab ecclesia, quæ quidem authoritas principaliter residet apud summum potificem: vt dicit Hieron. ad Papam Damasum. Et ex parte ipsorum hæreticorum merentur non solum separari ab ecclesia per excommunicationem, sed etiam per mortem à mundo excludi: cùm multò magis peccent ipsi corrumpendo fidem, quæ est vita animæ, quam falsarij pecuniarum, per quas solum subuenitur vitæ corporali. Vnde sicut hi,

Hæresis propriè est circa ea, quæ sunt fidei.

An hæretici sint tolerandi.

ficut hi, ita etiam illi iustè occidi possent. Ex parte autem ecclesiæ est misericordia ad errantium conuersionem:& ideo non statim condemnat, sed post primam, & secundam correctionem. Quòd si pertinaces inueniantur, ecclesia de eorum salute non sperans, aliorum saluti prouidens per sententiam excommunicacionis separat eos, & vlteriùs relinquit iudicio seculari à mundo per mortem exterminādos. Et. hæretici reuertentes quotiescunque relapsi fuerint, ab ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, quantùm ad bonum spirituale, idest ad salutem animæ, quod primò charitas respicit, sed ad bonum temporale, quod secundario respicit ipsa charitas, vt est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, dignitas ecclesiastica, vel secularis, quantum ad hæc non semper recipiuntur: non enim tenemur hæc aliis velle, nisi in ordine ad salutem æternam. Quare si quid de istis bonis existens in vno impediret salutem æternam in aliis, non oportet ex charitate velle ei hoc bonū, sed potiùs eo carere: quia salus æterna præferenda est bono temporali, & bonum multorum bono vnius. Si autem hæretici semper reciperentur, & nunquàm punirentur, multa mala sequerentur. Vnde ecclesia primò reuertentes ab hæresi non solùm recipit ad pœnitentiam, sed etiam conseruat in vita, & interdum dispensatiuè restituit in ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur verè conuersi. Quando autem relabuntur, recipiuntur quidem ad pœnitentiam, sed non liberantur à sententia mortis propter fidei inconstantiam. q.11.

Amrentes ab hæresi sine semper recipiendi.

De Apostasia. Cap. 12.

Apostasia retrocessionem quandam à Deo importat: coniungitur enim homo ipsi deo primò per fidem, secundò per debitam voluntatem ad obediendum præceptis eius: tertiò per aliqua spiritualia ad supererogationem pertinentia, vt per religionem, vel sacrum ordinem. Sed contingit aliquem apostatare retrocedendo à religione, vel ordine, Contingit etiam apostatare à Deo per mentem repugnantem diuinis præceptis, &, tamen existentibus istis duabus apostasiis, adhuc remanere potest homo coniunctus Deo per fidem: quod si à fide discedat, tunc omninò à Deo retrocedere videtur. Quare, apostasia simpliciter, & absolutè erit, per

Apostasia pertinet ad infidelitatem.

per quam aliquis à fide discedit, & sic ad infidelitatem pertinet. Et princeps per apostasiam peccans sententialiter potest amittere dominium: & cùm denunciatur excommunicatus, ipso facto eius subditi sunt absoluti à dominio eius, & iuramento, quo tenebantur. Vergeret enim in magnam fidei corruptionem apostasia principis, cum prauo corde machinetur malum, & iurgia seminet. Infidelitas autem eorum, qui nunquam fidem susceperunt non repugnat dominio, quod de iure gentium est introductum. Distinctio enim fidelium, & infidelium est secundum ius diuinum, quod non tollit humanum. Quare ecclesia non punit infidelitatem illorum, qui nunquam fidem susceperunt, cùm non iudicet de his, qui foris sunt. q. 12.

Apostata amittit dominium subditorũ.

De Peccato Blasphemiæ in generali. Cap. 13.

Blasphemia derogationem importat alicuius excellentis bonitatis, & præcipuè diuinæ, cum sit ipsa essentia bonitatis: vnde quidquid Deo conuenit, ad ipsius bonitatem pertinet, & quidquid ad ipsum non pertinet, longe est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est eius essentia. Quare qui negat aliquid de Deo, quod ei conuenit, vel asserit de eo quod ei non conuenit, diuinæ bonitati derogat. Quod si est secundum solam opinionem intellectus, & in corde tantum consistat, est cordis blasphemia: si autem est cum quadam detestatione affectus, & exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia: & secundum hoc blasphemia confessioni fidei opponitur. Quæ peccatum mortale est: cum ex suo genere charitati repugnet: derogat enim excellentiæ diuinæ bonitatis, maximè quando est coniuncta affectus detestatio, vt pro posse diuinum honorem impediat. Nam illud est peccatum mortale, per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei: & tunc cum hac detestatione aggrauatur peccatum, vt sit maximum, tantò magis si prorumpit in verba: grauitatem enim infidelitatis in se continet, sicut, & laus fidei augetur per dilectionem, & confessionem. Et damnati qui sunt in inferno, cum non sperent se posse euadere, ad omne id feruntur, quod eis peruersa voluntas suggerit: sic enim retinet voluntatem aduersam à iustitia Dei, & diligunt ea, pro quibus puniuntur, & eis vti vellent, si possent: atque odiunt pœnas, quæ

Blasphemia opponitur confessioni fidei.

Blasphemia est peccatum mortale, & grauissimum.

Damnati in inferno blasphemant.

nas, quæ infliguntur pro huiusmodi peccatis. Quare talis detestatio diuinæ iustitiæ in eis est interior cordis blasphemia: credendúmque est post resurrectionem futuram in eis vocalem blasphemiam, sicut in Sanctis erit vocalis laus Dei. quæstio. 13.

De Blasphemia in Spiritum sanctum. Cap. 14.

DE blasphemia, seu peccato in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad literã aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum, siue Spiritus sanctus accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conueniens toti Trinitati, cuius quælibet Persona & spiritus est, & sanctus est, siue prout est nomen personale vnius in Trinitate Personæ. Aug. in lib. de Verbis Domini, peccatũ, vel blasphemiam in Spiritum sanctum dicit esse finalẽ impœnitentiam, quando, scilicet, aliquis in peccato mortali oris, cordis, & operis vsque ad mortẽ perseuerat. Alij verò dicunt esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonũ: nam Spiritui sancto appropriatur bonitas, Patri potentia, & Filio sapientia. Vnde peccatũ in Patrem debent esse, cùm ex infirmitate peccatur, in Filium, cũ peccatur ex ignorantia, in Spiritum sanctũ, cum peccatur ex certa malitia, id est ex electione mali, cum malitia per se placet, quod dupliciter cõtingit. Vno modo ex inclinatione habitus vitiosi, & sic non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum sanctum, sed est quædam generalis conditio peccati. Alio modo contingit ex eo, quod per contemptum abiicitur, & remouetur id, per quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, & timor per præsumptionem, & similia: hæc autem omnia, quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis: & ideo sic peccare ex malitia est in Spiritum sanctum peccare. Et sex species peccati in Spiritum sanctum assignantur. Desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio agnitæ veritatis, & inuidentia fraternæ gratiæ: nam secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, conuenienter prædictæ species ei assignantur, secundum remotionem, vel contemptum eorum, per quæ homo potest ab

An peccatum in Spiritum sanctum sit idem, quod ex certa malitia.

Cõuenienter assignãtur sex species peccati in spiritum sanctum.

ab electione peccati impediri, distinguuntur: quæ quidem sunt vel ex parte diuini iudicij, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Nam homo aduertitur ab electione peccati ex consideratione diuini iudicij, quod habet iustitiam cum misericordia,& per spem, quæ consurgit ex misericordia:& hæc tollitur per desperationem,& iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione diuinæ iustitiæ punientis peccata,& hic tir or tollitur per præsumptionem,dum quis præsumit glori m posse adispici sine meritis vel veniam sine pœnitētia. Sed dona Dei,quibus retrahimur à peccato,sunt duo. Quorum vnum est agnitio veritatis contra quod punitur impugnatio veritatis: dum quis agnitam veritatem impugnant,vt licentius peccet. Aliud est inuidentia fraternæ gratiæ,dum quis inuidet non solum personæ fratris, sed etiam gratiæ Dei crescenti in mundo. Sed ex parte peccati duo sunt,quæ hominem retrahere possunt à peccato. Quorum vnum est turpitudo actus,& inordinatio, cuius consideratio solet inducere hominem ad pœnitentiam: & contra hoc ponitur impœnitentia,prout importat propositū non pœnitendi. Aliud est paruitas,& breuitas boni,quod quis quærit in peccato:cum ex hoc inducatur volūtas hominis vt in peccato nō firmetur:&cōtra hoc ponitur obstinatio. Quod peccatum in Spiritum sanctum irremissibile dicitur diuersimodè:nam si capitur pro finali impœnitentia, irremissibile est:quia peccatum,in quo homo perseuerat vsque ad mortē, neque in hac vita, neque in futura vllo modo remittitur,sed si capiatur secundum alios duos modos dicitur irremissibile: quia quantum est de se,habet meritum, vt non remittatur:& hoc dupliciter. Vno modo, quantum ad pœnam: qui.n. ex ignorantia, & infirmitate peccat, minorem pœnam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, vnde eius pœna minuatur. Quare qui peccabant in Filium hominis, eius diuinitate nondum patefacta, poterant excusationem mereri, & pœna minui: sed qui diuinitatē blasphemabant, nullam excusationem habebant, vnde illis pœna minueretur. Alio modo dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea, per quæ fit remissio peccatorum, non tamen per hoc præcluditur via remittendi omnipotentiæ & misericordiæ Dei, per quā

Quomodo peccatum in Spiritū sanctum sit irremissibile.

aliquando

tales quasi miraculosè sanantur. Et quia peccare in Spiritum sanctum vno modo est peccare ex certa malitia, sic dupliciter peccare contingit. Vno modo ex inclinatione habitus, quod non est propriè peccatum in Spiritum sanctum: & peccare hoc modo ex certa malitia non contingit à principio: nam habitus inclinans ad peccandum, causatur ex præcedentibus actibus. Alio modo quis peccat ex certa malitia, abiiciendo per contemptum ea, per quæ homo retrahitur à peccando, quod est peccatum in Spiritum sanctum: & hoc etiam plerunque præsupponit alia peccata. Impius enim cum venerit in profundum malorum contemnit. Potest tamen contingere, quòd aliquis in primo actu hoc modo peccet in contéptum, vel propter libertatem arbitrij, vel propter multas dispositiones præcedentes, vel propter aliquod vehemens motiuum, aut debilem affectum ad bonum: quod non accidit in perfectis. Ad finalem verò impœnitentiam continuatio peccatorum vsque in finem vitæ requiritur. q.14. *An homo possit primo peccare in spiritum sanctum.*

De vitiis oppositis Scientiæ, & Intellectui. Cap.15.

CÆcitas mentis est priuatio eius, quod est principium mentalis, siue intellectualis visionis: cuius principium triplex est. Vnum quidem est lumen naturalis rationis, & hoc cum pertineat ad naturam rationalem, nunquam priuatur ab anima, & si quãdoque impeditur à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus ad intelligendum, vt patet in amentibus, & furiosis. Sed aliud principium visionis intellectualis est aliquod lumen habituale superadditum naturali lumini rationis, vt est gratia, quod lumen interdum priuatur ab anima & talis cæcitas est pœna. Tertium principium visionis intellectualis, est aliquod principium intellectuale, per quod homo intelligit alia: cui principio mens hominis potest intendere, vel non intendere, seu ex hoc, quod habet voluntatem spontanee se auertétem à consideratione talis principij, vel per occupationem mentis circa alia, quæ magis diligit, per quæ mens auertitur: & vtroque modo cæcitas est peccatum. Et hebetudo sensus rationem peccati habet, inquantum est voluntaria, sicut in eo, qui propter carnales affectus negligit, aut fastidit subtiliter discutere de spiritualibus rebus: & opponitur ipsa hebetudo dono intellectus, sicut cæcitas mentis. Nam cæ- *Cæcitas mentis est peccatum.* *Hebetudo sensus differt à cæcitate mentis.*

citas importat omnimodam priuationem cognitionis spiritualium bonorum: hebetudo autem sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem ipsorum spiritualium bonorum. Ille enim est hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei exposita, & tunc etiam non pertingit ad considerandum perfectè omnia, quæ pertinent ad rationem rei. Et ex vitiis carnalibus maximè oriuntur cæcitas mentis, & hebetudo sensus: nam per gulam, & luxuriam intentio hominis maximè ad corporalia applicatur, & per consequens debilitatur operatio intellectus, sed magis per luxuriam, quam per gulam: quia delectationes venereorum sunt maiores, quàm ciborum. Vnde ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter excludit cognitionem bonorum spiritualium, & ex gula hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem ad huiusmodi intelligibilia. Quare virtutes oppositæ, videlicet abstinentia, & castitas maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis, vt dicitur Danielis 1. q. 15.

Ex peccatis carnalibus oriuntur cæcitas mentis, & hebetudo sensus.

De Præceptis pertinentibus ad prædicta. Cap. 16.

An in lege veteri debuerint dari præcepta credendi.

LEX cùm non imponatur ab aliquo domino nisi suis subditis, ideo præcepta legis præsupponunt subiectionem recipientium legem ad eum, qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, quia accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta: & propter hoc Exod. 20. id, quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cùm dicitur, Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti. & similiter Deut. 6. præmittit, Audi Israel Dominus Deus tuus est. Deut. 6. Dominus Deus tuus vnus est. Cùm autem in fide multa contineantur ordinata ad fidem, qua credimus Deum esse, quod est primum, & principale inter omnia credibilia: ideo fide supposita possunt dari præcepta de aliis credendis: sed in veteri lege secreta fidei non erant exponenda populo rudi, Quare supposita fide vnius Dei, nulla alia præcepta de fide data sunt in veteri lege, sed magis præcepta prohibentia defectus, per quos corrumpi posset fides. Et conuenienter traduntur in lege præcepta pertinentia ad scientiã, & intellectum: nã circa ea tria considerari possunt

In veteri lege conuenienter.

Pri-

Primò acceptio ipsorum, secundò vsus, tertiò conseruatio. Sed acceptio scientiæ, & intellectus fit per doctrinam, & disciplinam, quæ in Deut. c. 6. præcipiuntur: sic etiam eorum vsus, & conseruatio præcipitur, vt patet Deute. c. 4. quod tamen abundantius fit in nouo Testamen. q. 16.

traduntur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

De Spe. Cap. 17.

SPes est virtus, cum bonum faciat actum hominis, & debitam regulam attingat: nam humanorum actuum duplex est regula, seu mensura. Vna proxima, & homogenea, videlicet ratio. Alia suprema, & excedens, videlicet Deus. Vnde omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum, est bonus: sed actus spei, de qua nũc loquimur, deum attingit, est enim eius obiectum bonum arduum possibile haberi. Possibile verò aliquid est nobis per nosmetipsos, seu per alios: quare prout speramus aliquid, vt possibile nobis per diuinum auxilium, spes nostra attingit, ad ipsum Deũ cuius auxilio innitimur. Et ideo patet quòd spes virtus, cum faciat actum hominis bonum: nec vllus, spe attingente Deum, potest malè vti, sicut nec virtute morali attingente rationem. Et obiectum ipsius spei est beatitudo æterna quia effectus suæ causæ proportionatus esse debet: Cum igitur Deus sit infinitæ virtutis bonum: id quod ab eo sperare finaliter debemus, est vita æterna, quæ in fruitione eius consistit, nec minus ab eo sperandum est, quàm sit ipse. Alia autem speramus ab ipso, seu petimus in ordine ad beatitudinem æternam. Et spes potest esse alicuius. Vno mõ absolutè, & sic solius boni ardui est ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius, videlicet amoris: & si potest esse etiam eorum, quæ ad alium pertinent, spes enim directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet: quia motum seu processionem in bonum arduum designat. Sed motus proprium terminum mobili proportionatum respicit vnde proprium bonum directè attendit. Sed præsupposita vnione amoris, cuius est distincta vnire, põt aliquis sperare, & desiderare alteri vitã æternam: inquantum est ei vnitus per amorem, & sic est eadẽ virtus spei, quia quis sperat sibi ipsi, & alteri. Et quia non licet sperare aliquod bonum preter beatitudinẽ, sicut vltimum finẽ, sed solum sicut id, quod est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam non

Spes est virtus.

Obiectum spei est beatitudo.

An aliquis possit sperare alteri beatitudinem.

An aliquis possit licitè sperare in homine

licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa mouente in beatitudinem sed licet sperare de creatura, sicut de agente secundario,& insttumentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcunque bona consequenda ordinata in beatitudinem,& hoc modo conuertimur ad Sanctos,& ab hominibus aliqua petimus. Et quia spes attingit supremam regulam actuum humanorum, quam attingit, & sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur, & sicut vltimam causam finalem: inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat, & sic patet, quod spei inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto, manifestum est, quod spes est virtus theologica, & quæcunque alia spes adipisci expectat sperat in ordine ad Deum, sicut ad vltimum finem, vel sicut primam causam efficientem. Et est distincta ab aliis virtutibus theologicis: quia diuersam habet rationem obiecti quæ sufficit ad distinctionem habituum: charitas enim facit hominem inhærere Deo propter se ipsum per affectum amoris vniens mentem hominis Deo. Sed spes,& fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut cuidã principio, ex quo aliqua nobis proueniunt. Ex ipso enim prouenit nobis,& cognitio veritatis,& adeptio perfectę bonitatis: nam fides facit hominem inhærere Deo prout est nobis principium cognoscendi veritatem,& spes Deo inhærere facit, inquantum per ipsam diuino auxilio innitimur ad obtinendam beatitudinem. Et fides absolutè præcedit spem, nã obiectũ spei, vt dictũ est, vno modo est æterna beatitudo,& alio modo diuinũ auxiliũ. Vtrunque aũt ꝓponitur nobis per fidẽ: per eam eñ innotescit nobis, ꝙ ad vitam æternam peruenire possumus, & ad hoc paratũ est nobis diuinũ auxiliũ, sed istud est ex fide secundũ Ap. Heb. 11. Accedentem ad Deũ credere oportet. Et secundũ ordinẽ generationis,& naturæ, secundũ quem imperfectũ est prius perfecto, spes prior est charitate: introducitur enim quis ad amãdum Deum per hoc, ꝙ timens ab ipso puniri, cessat à peccato. Sic etiam spes introducit ad charitatẽ, inquantum sperat aliquis remunerari à Deo: vnde accendit ad amandũ ipsum & præcepta eius seruanda. Sed secundũ ordinem perfectiõis secundum quem naturaliter perfectum est prius imperfecto, charitas est prior: perfectus est enim amor, quo aliquis secundum

Spes est virtus theologica.

Spes distincta est ab aliis virtutibus theologicis.

Fides præcedit spem.

Quando spes est prior charitate, & e contra.

dum se amatur, & imperfectus, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed, vt illud bonum sibi ipsi proueniat sicut homo amat, rem quam concupiscit. Perfectus verò amor ad charitatem pertinet, quia Deo inhæret secundum se ipsam: spes autem intendit aliquid sibi obtinere. Vnde charitas est prior, & spes per ipsam perfectior redditur. q. 18.

De Subiecto Spei. Cap. 18.

SPes in voluntate est sicut in subiecto: obiectum enim eius est bonum arduum, ergo ad partem appetitiuam pertinet. Sed quia alius est appetitus sensitiuus, alius intellectiuus, illi motus, qui sunt in appetitu inferiori, sunt cũ passione, in superiori verò sine passione. Sed actus virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitiuum, quia bonũ diuinũ est obiectum principale huius virtutis, & non aliquod bonum sensibile, igitur in voluntate est, vt in subiecto. Et cũ obiectum eius principale sit beatitudo æterna prout possibilis est haberi ex auxilio diuino, bonum autem arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundùm quod est futurum: ideo cum beatitudo in Beatis, iam non sit futura, præsens non potest in ipsis esse virtus spei. Euacuatur ergo in patria, sicut & fides. Et sperant beatitudinem aliis Beati non virtute spei, sed charitatis amore. Nec in damnatis est spes: quia ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet, vt ipsi sciant nullo modo damnationem euadere posse, & ad beatitudinẽ peruenire: nam sicut ratione beatitudinis est, vt aliquis sit certus de perpetuitate ipsius, aliter voluntas non quietaretur: ita de ratione damnationis est perpetuitas pœnæ, quæ volũtatem ipsam affligit: non aũt repugnaret, aut affligeret si perpetuitatem ignoraret. Quare in viatoribus, & in purgatorio existentibus est spes: quia apprehendunt beatitudinem, vt futurum possibile. Et Viatorum spes certitudinem habet non essentialiter, vt est in vi cognoscitiua, sed participatiuè innitendo diuinæ omnipotentiæ, & misericordiæ: per quam qui gratiam non habet potest eam consequi certus per fidem de omnipotentia, & misericordia ipsius Dei. Participat ergo spes certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiua. q. 19.

Spes in volũtate est sicut in subiecto.

Spes non est in beatis.

In dãnatis nõ est spes.

An spes Viatorum certitudinem habeat.

De Dono Timoris. Cap. 19.

TImor duplex obiectum habere potest. Quorum vnũ est ipsum malum, quod homo refugit. Aliud est illud

Deus timeri põt propter pœnam.

à quo malum prouenire poteſt. Primo modo Deus non poteſt timeri, cum ſit ipſa bonitas, vnde timoris obiectum eſſe non poteſt. Sed ſecundo modo poteſt deus timeri, inquantum ab ipſo, vel per cõparationẽ ad ipſum nobis poteſt aliquod malum imminere: à deo enim imminet nobis malum pœnæ, quod nõ eſt ſimpliciter malum, ſed ſecundũ quid. Nã malum ſimpliciter eſt culpa, quæ excludit ordinem ab vltimo fine. Sed malum pœnæ eſt quidem malum, inquantum priuat aliquod bonũ particulare, eſt tamẽ bonũ ſimpliciter prout dependet ab ordine vltimi finis. Ex cõſideratione igitur ſuæ iuſtitiæ timetur à nobis deus. Et alius eſt timor filialis, alius initialis, & ſeruilis alius, atque mũdanus: nã ſi aliquis cõuertatur ad Deum, & ei inhæreat propter timorẽ pœnæ: timor ſeruilis erit timor filialis, timẽt enim filij offẽſam patris, ſi autem propter vtrunque, eſt timor initialis, qui medius eſt inter vtrunque timorem: quandoque autem à deo auertitur homo propter mala, quæ timet, & iſte timor dicitur humanus, vel mũdanus, qui proprie eſt, cum aliquis mũdo innititur tanquam fini. Et cum timor ex amore naſcatur quia timet aliquis amittere, quod amat: talis timor mũdanus, qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice, ſemper eſt malus. Sed timor ſeruilis eſt bonus, non ex parte ſeruitutis, quia ſic contrariatur charitati, ſeruilitas enim non eſt de ratione timoris ſeruilis, ſicut nec informitas pertinet ad ſpeciem fidei informis, nam ſpecies habitus moralis, vel actus capitur ex obiecto. Sed timor ſeruilis ſecundum ſuam ſubſtantiam non importat niſi timorem pœnæ, ſiue timeatur, vt principale malum, ſiue non timeatur, vt principale malum: ideo ſecundum ſubſtantiam bonus eſt, ſed eius ſeruilitas mala, quæ ſe non compatitur cum charitate. Nec idem eſt timor ſeruilis, & filialis ſecundum ſubſtantiam: cum differant ſpecie, nam timor ſeruilis reſpicit Deum, ſicut principium inflictiuũ pœnarum, timor vero filialis reſpicit Deum, nõ ſicut principium culpæ, ſed potius ſicut terminum, à quo refugit ſeparari per culpam, & ſecundum iſtam diuerſitatem malorum iſti timores ſpecie differunt: Sed timor pœnæ ſtare poteſt cum charitate, ſicut amor ſui, quia eiuſdem rationis eſt: quod homo cupiat bonum ſuum, & quod eo priuari timeat: amor autem ſui tripliciter ſe poteſt habere ad charitatem. Nam vno modo

Timor diuiditur in filialem ſeruilem initialem & mundanum.

Timor mundanus ſemper eſt malus.

Timor ſeruilis eſt bonus.

Timor ſeruilis cum filiali non eſt idem in ſubſtantia.

An timor ſeruilis remaneat cum charitate.

modo contrariatur, charitati, pro vt aliquis in amore proprij boni finem constituit. Alio verò modo includitur in charitate, secundum quod homo se diligit in deō, & propter Deum. Tertio modo distinguitur à charitate, sed ei nō repugnat, cū aliquis diligit se ipsum secundum rationem proprij boni, ita tamē, quod in hoc proprio bono nō cōstituit finē. Sic timor pœnæ vno modo includitur in charitate, nā separari à Deo, quia pœna est: charitas maxime refugit. Vnde ad timorem castum hoc pertinet. Sed alio modo charitati cōtrariatur secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam suo bono naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur vt finis: & sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnę distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto: quia, scilicet homo timet malum pœnale ratione separationis à Deo, sed etiam timet inquantum est nociuum proprij boni, tamen in illo bono non constituitur eius finis, vnde nec illud malum formidatur tanquā principale malum: & iste timor pœnæ potest esse cum charitate, sed timor pœnæ non dicitur esse seruilis, nisi quando pœna formidatur, sicut principale malum: & ideo timor inquantum seruilis non manet cum charitate: substantia verò timoris seruilis potest cum charitate manere, sicut amor serui potest manere cum charitate. Et timor initium sapientiæ dicitur: initium autem sapientiæ potest aliquid dici dupliciter. Vno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad eius essentiam. Alio modo, quantum ad eius effectum. Initium verò sapientiæ secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est, vnde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor initium sapientiæ: aliter tamen timor seruilis, & aliter timor filialis. Timor enim seruilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, prout aliquis timore pœnæ discedit à peccato, & per hęc habilitatur ad sapiētiæ effectū, quare Eccl. primo. Timor domini expellit peccatum. Sed timor castus, vel filialis est sapientiæ initium, sicut primus effectus sapientiæ ad ipsam enim pertinet, quod humana vita reguletur secundum diuinas rationes. Vnde homo Deum reueretur, & ei subiicit. Nec timor initialis differt secundum substan-

Timor est initium sapientiæ

Timor filialis non differt ab initiali secundum substantiã.

tiam à filiali, sed ad eum se habet, sicut imperfectum ad perfectum: capitur enim, secundùm quòd competit statui incipiẽtiũ, in quibus inchoatur quidã timor per charitatis inchoationẽ, nõ tamen perfectè inest filialis timor, & sicut charitas imperfecta non differt secundum essentiam à perfecta sed solùm secundùm statum, ita timor initialis non differt à filiali secundùm essentiã. Et quia timor mundanus est malus, per hunc enim Petrus negauit Christum, & timor seruilis, quãuis sit bonus, & à Spiritu sancto, non tamen est donum Spiritus sancti, quia potest habere annexam voluntatẽ peccandi, dona verò Spiritus sancti nõ possunt esse cũ tali voluntate, quia nõ sunt sine charitate. Relinquitur, ꝙ timor filialis sit donum Spiritus sancti: sunt enim hæc dona quædã perfectiones habituales potentiarũ animæ, quib⁹ benè mobiles reddũtur à Spiritu sancto. Ad hoc autem, quod aliquid sit bene mobile à mouente, requiritur, vt sit ei subiectum non repugnans quia ex repugnãtia mobilis ad mouens impeditur motus, & hoc maximè facit timor filialis, cũ per ipsum Deum reuereamur, & refugimus nos seducere ab eo. Vnde primum locũ tenet in ascendendo, & vltimum in descendendo inter dona Spiritus sancti. Qui timor filialis crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa: quia quantò magis aliquis aliquem diligit: tantò magis timet eum offendere, & ab eo separari. Sed timor seruilis, quãtum ad seruilitatem, totaliter tollitur charitate adueniente, quãuis secundum substantiam remaneat timor pœnæ. Diminuitur tamen iste timor crescente charitate, quantum ad actum: quia quantò magis aliquis diligit deum: tantò minus timet pœnã. Primò quia minus attẽdit ad proprium bonum, cui cõtrariatur pœna. Secundò quia firmius inhærẽs magis cõfidit de præmio, & per cõsequẽs minus timet de pœna. Nec timor seruilis, siue timor pœnę erit in beata patria: excludit enim talis timor per securitatẽ æternæ beatitudinis. Sed timor filialis perficietur perfecta charitate: qui timor nõ infert pœnã sed magis admirationẽ de incõprehẽsibilitate Dei. Vnde Aug. dubius, si erit in patria iste timor, dicit, In futuro seculo nõ erit timor exiens à malo, sed tendẽs in bono, qđ amitti nõ potest, si nõ erit timor, id pmanebit, quo timor ipse pducit. Et dono timoris paupertas spirit⁹ respõdet:

Timor filialis est donũ Spiritus sancti.

An crescente charitate minuatur timore.

Timor castus erit in beata patria.

det: quia timorem filialem pertinet exhibere reuerentiam deo,& ei subditum esse:sed per recessum à rebus exterioribus: ab honoribus, & diuitiis maximè homo relinquit magnificentiam sui ipsius, & superbiam:ideo timor Dei congruit humilibus,qui propria voluntate per instinctum Spiritus sancti omnia abiiciunt,de quibus dicitur,Beati pauperes spiritu.q.19. *Timori respõdet paupertas spiritus.*

De Vitiis oppositis Timori. Cap.20.

Desperatio est peccatum:nam omnis motus appetitus conformiter se habens intellectui vero,est secundum se bon⁹:& omnis mot⁹ appetitus habẽs se cõformiter intellectui falso,est malus, & peccatũ: quod enim est Verum vel falsum in intellectu, in appetitu est bonũ,vel malũ. Sed circa Deum vera existimatio intellectus est, quod ex ipso prouenit salus hominũ.& peccatoribus venia datur, & falsa opinio est, quod peccatori pœnitenti deneget veniam,& per gratiam iustificantem non cõuertat ad se peccatores. Vnde sicut motus spei,qui se habet conformiter ad veram existimationem,est laudabilis, & virtuosus:ita motus desperationis, qui se habet conformiter falsæ existimationi de Deo, est vitiosus,& peccatum. *Desperatio est peccatum.* Quæ desperatio potest esse sine infidelitate:nam potest aliquis habere rectã fidem in vniuersali,& tamen deficere in motu appetitiuo circa particulare, corrupta eius æstimatione per habitum. vel per passionem: sicut qui fornicatur eligens fornicationem sibi bonam, vt nunc, habet corruptam æstimationem in particulari,cum tamen retineat vniuersalem æstimationem veram secundum fidem quod fornicatio sit peccatum mortale. *Desperatio potest esse sine infidelitate.* Sic aliquis retinendo in vniuersali veram æstimationem fidei, videlicet in ecclesia esse remissionem peccatorum potest tamen pati motum desperationis, quod sibi existenti in tali statu, non est sperandum de venia,corrupta eius æstimatione in particulari: nam necesse est: quod ab æstimatione in vniuersali ad appetitum rei particularis perueniatur mediante æstimatione particulari. Et peccata,quæ primo,& per se auersionem habent à Deo, inter mortalia sunt grauissima: vnde opposita virtutibus theologicis, quæ habent Deum pro obiecto,sunt aliis grauiora, videlicet infidelitas,odium,& desperatio: inter quæ si *An desperatio sit maximũ peccatorum.*

odium,& infidelitas desperationi comparentur: inuenientur secundum rationem propriæ speciei grauiora. Nam infidelitas prouenit ex hoc, quod homo non credit ipsam dei veritatem:& odium prouenit ex hoc, quod voluntas hominis contrariatur diuinæ bonitati. Desperatio vero ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet, quod infidelitas, & odium Dei sunt contra Deum, secundũ participatur à nobis. Vnde maius peccatum est, secundum se loquendo non credere dei veritatem, vel Deum odire, quã non sperare consequi posse gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra: sic desperatio est periculosior, quia per spem reuocamur à malis, & inducimur ad bona prosequenda. Et dupliciter desperatio de beatitudine oriri potest. Vno modo, quia non reputatur vt bonum arduum. Alio modo, quia non reputatur possibilis adipisci vel per se, vel per alium. Primo modo maximè causatur ex luxuria: quia per delectationes venereas homo fastidit spiritualia bona, & non sperat ea, quasi quædam bona ardua. Secundo modo ex acidia oritur: perducitur enim homo ex magna deiectione animi, ita vt videatur ei nonposse releuari ad aliquid bonum: & sic existimat illud bonum impossibile sibi adipisci per se, vel per alium. Vnde desperat. q.20.

An desperatio ex acidia oriatur.

De Præsumptione. Cap.21.

Præsumptio an innitatur deo vel propriæ virtuti.

Præsumptio immoderantiam quandam importat circa spem, prout aliquis propria virtute confidit adipisci aliquod arduum super suam facultatem, & hæc opponitur virtuti magnanimitatis, quæ mediũ tenet in huiusmodi spe. Importat enim immoderantiam quandam, prout aliquis tendit in aliquod bonum, vt possibile per virtutem, & misericordiam diuinam, quod deo non conuenit, sicut cum quis sperat sine pœnitentia ab eo veniã obtinere, vel gloriam sine meritis, & hæc præsumptio est peccatũ in Spiritum sanctum: quia per eam tollitur, vel cõtemnitur adiutoriũ Spiritus sancti: per quod homo reuocatur à peccato. Et est peccatum præsumptio: quia omnis motus appetitiuus conformiter se habens ad intellectum falsum, est malus, & peccatũ, sed præsumptio ha-

Præsumptio est peccatum.

ptio habet inordinatam ſpem, & conformatur intellectui falſo, videlicet quod Deus perſeuerantibus in peccato veniã concedat, & ſine meritis gloriam largiatur: ergo eſt peccatum minus tamẽ deſperatione: quia magis proprium eſt deo miſereri, quã punire propter eius bonitatem. Et quia vitia non ſolum virtutibus manifeſtè ſunt contraria, ſed etiam quadam ſpecie palliata ſunt ſimilia, ſicut aſtutia prudentiæ: ſic præſumptio manifeſtã oppoſitionem videtur habere ad timorẽ ſeruilem: qui reſpicit pœnam prouenientem ex iuſtitia Dei cuius remiſſionem ſperat præſumptio. Sed ſecundum falſam ſimilitudinem magis contrariatur ſpei, cum importet quandã inordinatã ſpem de Deo, & quia directius opponuntur quæ ſunt vnius generis quã quæ ſunt diuerſorum generũ, ideo præſumptio directius opponitur, ſpei quã timori: & ſpei contrariatur ratione propriæ differẽtiæ, ſicut inordinatũ ordinato: timori verò contrariatur ratione differẽtię ſui generis, videlicet motus ſpei. Et præſumptio, quæ innititur propriæ virtuti, ex inani gloria oritur: cũ enim aliquis multũ deſiderat gloriam, attentat id quod ſuper vires ſuas eſt: vt admirationem generet. Præſumptio verò, quæ inordinata innititur diuinæ miſericordiæ, vel potentiæ, per quã ſperat obtinere gloriam ſine meritis: & veniam ſine pœnitentia: ex ſuperbia oritur: quia tanti ſe æſtimat, quod etiã eum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat. q. 21,

Præſumptio magis contrariatur ſpei quam timori.

Præſumptio oritur ex ſuperbia, & inani gloria.

De Præceptis pertinentibus ad ſpem, & Timorem. Cap. 22.

PRæceptorum in ſacra Scriptura: quædã ſunt pręãbula ad legẽ, & quædã de ſubſtantia legis. Præambula ſunt, quibus nõ exiſteutibus lex locum habere nõ poteſt: & hæc ſunt de actu fidei, & ſpei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur, vt recognoſcat actorem legis talem, cui ſubdere ſe debeat: & per ſpem præmij inducitur homo ad obſeruantiam præceptorum. Sed præcepta de ſubſtantia legis ſunt, quæ homini iam ſubiecto, & ad obediendum parato imponuntur pertinentia ad rectitudinem vitæ: vnde talia præcepta ſtatim in ipſa legiſlatione proponuntur per modum præceptorum. Sed præcepta fidei, & ſpei non erant proponenda per modum præceptorum: quia niſi homo iam crederet

An de ſpe debeat dari aliquod præceptũ.

tamen est in ipso agere, & non agere: vnde tolleretur ratio voluntarij, & sic excluderetur meritum. Sed oportet, quòd sic voluntas moueatur à Spiritu sancto ad diligēdum, quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Et quia nullus actus perfectè producitur ab aliqua potentia actiua, nisi sit ei cō naturalis per aliquam formā, quæ sit principium actionis ideo Deus, qui omnia mouet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos. Cū itaque actus charitatis excedat naturam potentiæ volūtatis, nisi aliqua forma superadderetur naturali potētię, per quā inclinaretur ad dilectionis actū: imperfectior esset iste actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum: nec esset facilis & delectabilis, quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Vnde maximè necesse est, ꝙ ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potētię naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam prōptè, & delectabiliter operari. Et est virtus charitas: nam sicut virtus mortalis est, prout rectam rationem attingit, ita charitas, cum Deum attingat, & nos ipsi coniungat, est virtus. Humani enim actus bonitatem habent, secundum quòd regulantur debita regula, & mensura: quæ duplex, scilicet est humana ratio, & ipse Deus. Atque specialis virtus est, quia actus, & habitus per obiecta specificantur: sed propriū obiectum amoris est bonū. Vnde vbi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autē diuinum, in quātum est obiectum beatitudinis, habet specialem rationem boni: vnde amor charitatis, qui est amor huius boni, est specialis amor, & sic est specialis virtus. Et vna virtus est, quia vnus est finis charitatis, videlicet diuina bonitas: & vna est communicatio beatitudinis æternæ, super quā hæc amicitia fundatur in amicitia verò ratione diuersi finis, & cōmunicationis plures sunt species amicitiæ. Et inter omnes virtutes charitas est excellētissima virtus: quia cùm bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est, quod virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorū actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, videlicet ratio humana, & Deus. Sed de-

Charitas est virtus, & specialis.

Charitas est vna virtus.

Charitas est prima inter omnes virtutes.

us est prima regula, à qua etiã humana ratio regulanda est: & ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eò quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus, vel intellectuali bus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam: propterquod oportet ꝙ etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quæ magis deũ attingit. Semper aũt id quod est per se maius est eo, quod est ꝑ aliud. Fides aũt, & spes attingunt Deum, secũdũ ꝙ ex ipso prouenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni: sed charitas attingit ipsum Deum, vt in ipso sistat, non vt ex eo aliquid nobis proueniat. Et ideo charitas est excellentior fide, & spe: & per cõsequens omnibus aliis virtutibus. Nec aliqua vera est virtus sine charitate: quia virtus ordinatur ad bonũ, Sed bonũ est finis, qui sicut duplex est, vnus vltimus, & alius proximus, ita etiam est duplex bonum vnum quidem vltimum, & vniuersale, & aliud proximum, & particulare. Sed vltimum, ad quod ordinatur homo, est dei fruitio per charitatem, igitur nulla virtus ordinans ad istud vltimum bonum, potest esse sine charitate. Si verò capiatur virtus, secundũ ꝙ est ad aliquẽ finẽ particularẽ, inquantùm ordinatur ad aliquod particulare bonum potest esse sine charitate. Si verò illud particulare bonum non sit verum, sed apparens, virtus quæ est in ordine ad hoc bonum nõ erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis: sicut auarorum iustitia, qui metu grauium damnorum aliena contemnunt, & similia. Quòd si illud bonum particulare sit verum bonum, puta conseruatio ciuitatis, & similia, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi ad finale, & perfectum bonum referatur. Et charitas est forma virtutum: quia per ipsam ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem: & radix dicitur, prout ex ea substentantur, & nutriuntur omnes aliæ virtutes: & ex appetitu finis concipit actus aliarum virtutum ipsos imperando. q. 23.

Sine charitate non est aliqua vera virtus.

Charitas est forma virtutum.

De Charitate in comparatione ad subiectũ. Cap. 24.

Bonum diuinum obiectum est charitatis, & non aliquod sensibile bonum, ideo charitatis subiectum est appetitus intellectiuus, & nõ sensitiuus: & cũ charitas amicitia quædã sit hominis ad Deũ fundata super communicatione beatitudinis æternæ, nõ põt naturaliter nobis inesse, neque ꝑ vires

Charitas est in voluntate, & per infusionem.

vires naturales acquiri, sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris, & Filij, cuius participatio in nobis est ipsa charitas, quod enim facultatem naturalem excedit, non potest nobis esse naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Sic et non infunditur secundum capacitatē naturaliū, cùm superexcedat proportionem naturæ humanæ, sed solū datur ex volūtate Spiritus sancti distribuētis sua dona, prout vult. Et ex parte actus charitas in via augetur tendendo in Deum, qui est vltimus finis nostræ beatitudinis: tantò enim magis in via procedimus, quantò magis Deo per effectū mētis appropinquamus: hoc autem operatur charitas, quia per ipsam Deo vnimur. Sed non augetur charitas per additionē, sicut quantitas corporalis, quæ distinguibilis est secūdū situ. & numerum: nec etiam augetur per additionem, dū extenditur ad quædam obiecta, ad quæ se priùs non extendebat, vt in scientiis respectu plurium obiectorū cognitorū: quia etiam minima charitas extendit se ad omnia illa quæ ex charitate diligenda. Quare augetur per solam intentionē quia subiectum eius, quod est anima, magis, ac magis participat charitatem, prout magis reducitur in actum illius, ac ei subditur. Vnde perfectius similitudo, Spiritus sancti in anima participatur. Nec quolibet actu charitatis ipsa charitas augetur, sed ad charitatis augmentum disponit, inquantum ex vno actu redditur homo promptior iterum ad agendum charitatem: & habilitate crescente homo prorumpit in actum feruentiorem dilectionis, quousque conetur ad charitatis perfectum, & tunc charitas augetur in actu. Sic etiam augmentum fit in animalibus, & plantis: nō enim est motus continuus, ita quòd si aliquid tantùm augetur in tanto tempore, necesse sit proportionaliter in qualibet parte augeri aliquid tantùm, sicut in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, & nihil agens actu, & postmodum producit effectum, quod prius disposuerat. Et charitas in via potest augeri magis, ac magis: nam charitas ex parte speciei propriè terminum augmenti nō habet: quia participatio est Spiritus sancti, & ex parte agentis charitatem est Deus, qui est infinitæ virtutis. Nec etiā ex parte subiecti præfigi potest terminus huic augmento: quia semper charitate excrescente superexcrescit habilitas ad vlterius augmentum: quare.

Charitas non infunditur secundū capacitatem naturalium & in via augetur.

Charitas nō augetur per additionem.

Nullus terminus præfigitur in hac vita augmēto charitatis.

An charitas in hac vita possit esse perfecta. nullus terminus præfigitur augmento charitatis in hac vita. Et perfectio charitatis potest intelligi ex parte ipsius Dei, & sic non potest perfecte haberi. Nam Deus tantum est diligibilis, quantum est bonus: Vnde per hunc modum nulla creatura potest eum infinitè diligere, sed solum est Dei charitas hoc modo, quo seipsum diligit. Ex parte verò diligentis tunc charitas est perfecta, quando diligit tantum quantum potest: quod quidem tripliciter contingit. Vno modo sic, quod totũ cor hominis actualiter semper feratur in Deum, & hæc est perfectio charitatis in patria, quæ in hac vita haberi non potest propter infirmitatem nostram, qua semper actu cogitare de Deo est impossibile. Alio modo, vt homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus diuinis prętermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit: & ista perfectio charitatis, quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, vt nihil cogitet, vel velit, quod diuinæ dilectioni sit contrariũ: & hæc perfectio est communis omnibus habentibus charitatem. Et conuenienter tres gradus charitatis distinguũtur, videlicet incipiens, proficiens, & perfecta charitas secundum diuersa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum: nam primum studium incipientium est ad recedendum à peccato, & resistendum concupiscentiis eius. Secundum studium succedit vt principaliter intendat ad hoc, vt in bono proficiat, & per augmentum roboretur, quod est proficientium, Tertium est, vt homo inhæreat Deo, & eo fruatur, quod pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolui, & esse cum Christo. Et charitas in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri: Sed cum augeatur secundum quantitatem, quam habet per comparationem ab subiectum, hoc oportet considerare, vtrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet, quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur: quia conseruatio vniuscuiusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus: vnde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, &

Conueniẽter tres gradus charitatis distinguuntur.

Charitas non potest diminui.

tandem

tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non causatur ab humanis actibus sed solum à Deo. Vnde relinquitur, quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuatur, nec corrumpatur: si desit peccatum in ipsa cessatione. Ergo diminutio charitatis non potest causari nisi à Deo, vel aliquo peccato. Adeo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ, secundùm quod substrahit gratiam in pœnam peccati: vnde nec ei competit diminuere charitatem nisi per modū pœnæ, pœna autem debetur peccato, quod peccatum si est mortale, non minuit, sed totaliter charitatem corrumpit. Si vero est veniale, minuere non potest: quia charitas est circa finem vltimum, veniale autem est circa ea, quæ sunt ad finē. Sed nō minuitur amor finis per inordinationem eorum, quæ sunt ad finem, non enim qui delinquit in minori, debet pati detrimentum in maiori: & Deus non plus se auertit ab homine, quàm homo auertat se ab ipso. Vnde qui peccat venialiter, non debet priuari charitate, quæ ordinatur ad vltimum finem. Quare charitas nullo modo minuitur: potest tamen indirectè dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius, quæ fit per peccata venialia, vel per cessationem ab exercitio operū charitatis. Et charitas semel habita ex parte subiecti est amissibilis in via propter arbitrij libertatē: voluntas enim non semper actu fertur in Deū, vnde quando nō ita fertur, potest aliquid occurrere, per quod charitas amittatur. Sed charitas Patriæ ita replet rationalem mētem, quòd omnis actualis motus eius fertur in Deum, & sic inamissibiliter habetur ad similitudinem formarum generabilium, in quibus materia harum sic incipit vnam formam, quod remanet potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentia per vnam formam, & ideo vna forma potest amitti per acceptationem alterius. Sed forma corporis cœlestis, quia replet totam materiæ potentiam, ita quòd non remanet in ea potentia ad aliam formam: inamissibiliter inest. Et per vnum peccatum mortale charitas amittitur, quia de ratione charitatis est Deum diligere super omnia, ita vt totaliter ei homo se, & sua subiiciat. Sed per peccatum mortale cōtrariatur homo præceptis diuinis, præferendo peccatū diuinæ amicitiæ vnde cùm charitas nō sit ha

Cæcitas mentis e[s]t peccatum

An charitas semel habita possit amitti.

Charitas amittitur per vnum peccatum mortale.

bitus acquisitus,sed infusus à Deo per vnum peccatum mortale amittitur,ex hoc quòd ponitur obstaculũ influentiæ diuinæ,sicut cessaret lumen in aere, si poneretur obstaculum illuminationis Solis.q.24.

De obiecto charitatis. Cap.25.

Charitas se extendit ad proximos. HAbitus charitatis nõ solùm se extendit ad dilectionẽ dei, sed etiam ad dilectionem proximi: ratio enim diligendi proximum Deus est,cùm in proximo hoc diligamus,vt in Deo sit.Vnde idem specie actus est,quo diligitur Deus&quo diligit proximus: quia eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad vnũ bonum commune,quod est Deus. *Charitas ex charitate diligitur.* Et charitas cùm non sit simplex amor, sed habeat rationem amicitiæ, ex charitate diligitur,prout bonum, quod amico volumus:est enim charitas illud bonum,quod optamus omnibus,quos ex charitate diligimus, *Creaturæ irrationales non diliguntur ex charitate.* Creaturæ verò irrationales non possunt ex charitate diligi: ptimò quia amicitia habetur ad eum, cui volumus bonum, sed habere bonum est proprium rationalium, quæ per liberum arbitrium vtuntur bono. Secundò, nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi secundum similitudinem.Tertiò non possunt creaturæ irrationales diligi ex charitate,quæ fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cuius non est capax creatura irrationalis. *An homo ex charitate, diligat seipsum.* Sed seipsum homo ex charitate diligit, non vt amor est virtus vnitiua, & in hoc habemus amicitiam ad alios,quòd eos habemus,sicut ad nos ipsos. Vnde Eth.9. dicitur,Amicabilia,quæ sunt ad alterum, veniunt ex his, quæ sunt ad seipsum.Hominis autem ad seipsum non est vnio,sed vnitas:sed vt charitas est amicitia hominis ad Deum principaliter,& ex consequenti ad ea,quæ sunt Dei, inter quæ est etiam ipsemet homo, qui charitatem habet: sic homo diligit se ex charitate. *Corpus ex charitate diligitur.* Ex ea etiam corpus nostrum diligere debemus, quod à Deo est creatum: & ad eius obsequium vti possumus,& debemus,sed infectionem culpæ,quæ in eo est & corruptionem pœnæ, non debemus diligere: imo charitatis desiderio remotionem eius anhelare. *An peccatores sint diligendi, & an diligant se ipsos.* Et peccatores ex charitate sunt diligendi,quantùm ad naturam pertinent, secundùm quam capaces sunt beatitudinis:super cuius communicatione fundatur charitas. Sed secundum culpam, quæ Deo aduersatur, & beatitudo impeditur, sunt odiendi.

Qui

Qui peccatores se ipsos amant secundum substantiam, & naturam suam, quia omnes homines diligunt sui conseruationem sed non diligunt secundum sui principalitatem, videlicet secundum mentem rationalem, & interiorem naturã, vt faciunt boni. Quare non est rectè seipsos cognoscentes, non verè se diligunt: mali em̃ nolunt conseruari in integritate interioris hominis, neque appetũt eius spiritualia bona, nec ad hoc operantur, nec delectabile est eis conuenire rede undo ad cor, nec etiam sibi ipsis concordant propter consciẽtiam remordentem, quorum contrariũ faciũt boni. Vnde mali potius diligunt se secundùm corruptionem exterioris hominis. Inimici verò si considerantur, vt inimici, non diligunt ex charitate: quia hoc esset diligere malum alterius, charitati repugnat. Sed si capiatur dilectio inimicorum quantum ad naturã in vniuersali, sic est de necessitate charitatis, dilectio inimicorum: si verò dilectio inimicorum consideratur in spirituali, vt, s. moueatur aliquis in spirituali motu dilectionis ad inimicum, & istud non est de necessitate charitatis absolutè: quia nec etiam moueri motu dilectionis in spirituali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, esset enim hoc impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, vt si occurreret necessitas in singulari, inimicum diligere, sed sine necessitate, si hõ actu implet, vt propter Deum inimicũ diligat, ad perfectionẽ charitatis pertinet. Sic etiam dicendum est de effectibus, & signis dilectionis exterius exhibendis: nam sunt signa quædã vel beneficia dilectionis, quæ exhibent proximis in communi: vt cum aliquis orat pro omnibus fidelibus: aut cum aliquod beneficium impendit toti communitati. Et talia beneficia, & signa, est de necessitate præcepti exhibere etiam inimicis: quòd si non fieret, ad liuorem vindictæ pertineret. Beneficia verò, & signa, quæ quis particulariter exhibet aliquibus personis, hæc non est de necessitate salutis exhibere inimicis, nisi secundùm præparationem animi, vt eis subueniatur in articulo necessitatis, si verò præter articuiũ necessitatis exhibentur, ad perfectionem charitatis pertinet, quia cauet aliquis non solum vinci in malo, sed etiam vult in bono vincere malum. Angeli etiã in charitate à nobis sunt diligendi: quia amicitia hæc fundatur super cõmunicatiõe beatitudinis æternæ, in cuius participatione cum ipsis communi

An sit de necessitate charitatis, vt inimici diligantur.

An signa & effectus dilectionis inimicis exhibere debemus.

Dæmones non diliguntur ex charitate, eamus. Sed dæmones non diliguntur ex charitate: quia illud bonum vitæ æternæ, quod respicit charitas, ipsis in æternum damnatis à Deo ex charitate velle non possumus: quia charitati repugnaret, per quam iustitiam Dei approbamus. Possumus tamen naturam dæmonum ex charitate amare, inquantum volumus illos spiritus in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei: Et conuenienter ex charitate diligitur Deus super nos existens, beatitudinem influens, & eius causa alterũ est, quod nos sumus, & iuxta nos est, vt proximus, & angelus, qui beatitudinem participant nobiscum. Quartum est corpus nostrum beatitudinem sortiens ex redundantia animæ influentis in ipsum. q. 25.

De Ordine Charitatis. Cap. 26.

In charitate est ordo, ALiquem ordinem attendi oportet in his, quæ ex charitate diliguntur secundum relationem ad Deum: dilectio enim charitatis tendit in ipsum, sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione fundatur amicitia charitatis: sed vbicunque est aliquid principium, ibi etiam ponitur ordo. Cum ergo ista amicitia charitatis fundetur super communicatione beatitudinis, quæ essentialiter cõsistit in Deo, sicut in primo principio, & ab eo deriuatur in omnes qui sunt capaces beatitudinis, principaliter diligendus est Deus causa beatitudinis, proximus autem sicut participans ab eo nobiscum beatitudinem. *Deus est maximè diligendus & etiam ante seipsum.* Sed, & diligendus est deus ex charitate, plusquam ipsemet homo: est enim fons, & principium omnium, qui beatitudinem participare possunt & ab eo recipimus bonum naturæ, & gratiæ. Quælibet autem res plus amat commune bonum totius, quàm particulare proprium bonum, quod manifestatur ex opere, quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem cõmunem vtilitatis totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas ciues pro cõmuni bono propriarum rerum, & personarum dispendia patiuntur. *Homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quàm proximum,* Et quia homo seipsum diligit ex charitate secundum rationem, quæ est particeps prædicti boni: proximus verò diligitur secundum rationem societatis in ipso bono: ideo homo ex charitate magis debet seipsum diligere, quàm proximum, potior enim ratio diligendi est, ꝙ homo ipse participet bonum diuinum, quàm quod alius associetur sibi in hac participatione. Sed proximus magis diligi debet, quantum ad salutem animæ, quàm proprium

proprium corpus:quia id magis diligendum est, quod ratio nem pleniorem diligibilis habet ex charitate. Sed maior est ratio diligendi proximum, consociatio in plena participatione beatitudinis, quàm participatio per redundantiam quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et secundum affectum vnus proximus magis diligendus est alio: principium enim dilectionis est Deus,& ipse diligens. Vnde necesse est secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maiorem esse affectum dilectionis: quia in omnibus,in quibus inuenitur aliquod principium, attenditur ordo secundum comparationem ad illud principium.

Magis diligendus est proximus corpore proprio.

Vnus proximus magis diligendus est alio.

Sic ergo ex parte obiecti meliores magis diligere debemus cum sint Deo propinquiores,& beatitudinis diuersi sint gradus. Vnde ad charitatem pertinet quod Dei iustitia seruetur,secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Sed ex parte intensionis affectus ad illud bonum propinquiores diligimus magis quàm meliores ad maius bonum: quia propinqui sunt nobis coniuncti secũdum naturalem coniunctionem, à qua discedere non possunt: Bonitas verò virtutis, secundum quam aliqui Deo appropinquant,potest accedere,& recedere,augeri,& minui.& ideo possum ex charitate velle, quod iste, qui est mihi coniunctus, sit melior alio, & sic ad maiorem gradum beatitudinis peruenire possit. Magis etiam coniunctiores nobis diligimus,quia pluribus modis eos diligimus.Nam ad illos,qui non sunt nobis coniuncti non habemus amicitiam nisi charitatis: sed ad coniũctos alias amicitias habemus, propter quas ex charitate intensius pluribus modis coniunctos diligimus.Et secundum diuersam rationem coniunctionis mẽsuranda est dilectio vniuersorum,vnusquisque enim diligi debet magis in eo,quod pertinet ad illam coniũctionem secundum quam diligitur,& ideo in his, quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos,quæ amicitia fundatur in coniunctione naturalis originis: & in his, quæ pertinent ad ciuilem conuersationem, plus debemus diligere conciues,& in re bellica commilitones.Si verò comparemus coniunctionem ad coniunctionem,naturalis originis coniunctio est prior,& immobilior:quia est secundũ id, quod pertinet ad substantiam. Sed aliæ coniunctiones superuenientes remoueri possunt:licet potiores esse pos-

Quomodo debemus diligere meliores vel nobis coniunctiores.

An qui cõiunctus est secundum carnem sit magis diligendus.

An magis sint secundum id quod est proprium vnicuique amicitiæ. Et ex charitate debeat diligi pater quàm filius.

An magis sint secundum id quod est proprium vnicuique amicitiæ. Et ex parte obiecti magis est diligendus pater: quàm filius, quia patrem diligimus sub ratione principij, quod habet rationẽ eminentioris boni, & deo similioris. Sed ex parte ipsius diligentis, dilectio patris ad filiũ est maior: parentes enim diligũt filios, vt aliquid sui existentes. Pater autẽ non est aliquid filij vnde dilectio, secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. Sciũt etiam magis parentes aliquos suos esse filios, quã è conuerso: atque filius magis propinquus est patri, vtpotè pars eius existens. Vlterius parentes diutius amauerunt, cum pater statim incipiat diligere filium, filius verò tempore procedente incipit diligere patrẽ. dilectio autem quanto diuturnior, tanto est fortior. Et per se loquendo, pater magis diligendus est matre: amantur enim pater, & mater, vt principia quædam naturalis originis. Sed pater habet rationem excellentioris principij, quàm mater: quia pater est principium per modum agentis, & mater est principium per modum patientis. Per accidens verò possunt esse tales circunstantiæ, vt è conuerso accidat.

An pater vel mater sit magis diligendus.

Et secundum rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis diligendi sunt parentes, quàm vxores, quia diliguntur sub ratione principij, & eminentioris cuiusdam boni. Sed secundum coniunctionis rationem magis diligenda est vxor, quæ Viro coniungitur, vt vna caro: vnde intensius diligitur: licet maior reuerentia parentibus exhibenda sit.

An homo magis debeat diligere vxorem vel parentes.

Sic benefactor est magis diligendus, vt principium boni in beneficiato, habet enim rationem excellentioris boni, vt dictum est de patre. Sed ratione coniũctionis magis diligimus beneficiatos, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: vnde vulgo dici solet, est factura illius, & naturale est cuilibet diligere opus suum, diligítque vnusquisque illud, in quo incipit bonum suum. Patet etiam, quia difficilius est beneficia impendere, quàm recipere: ea autem, in quibus laboramus, plus diligimus, quàm ea, quæ de facili eueniunt,

An benefactor magis diligat beneficiatum vel e contra.

Et ordo charitatis remanet in patria: tunc enim perfectè Deus diligetur, & perfectè homo eo fouetur. Sed quantum ad gradum boni: quilibet Beatus volet vnumquodque habere, quod illi debetur secundum diuinam iustitiam propter perfectam conformitatem ad diuinam voluntatem, vnde melior ad hunc gradum diligetur. Quantum verò ad

Ordo charitatis remanet in Patria.

vero ad intentionem actus, aliquis plus se diliget quã proximum meliorem: cum intensio actus dilectionis proueniat ex parte subiecti diligentis, & primo mentem suam in Deũ ordinabit. Sed quantum ad ordinem proximorum adinuicẽ, simpliciter diliget meliorem, qui Deo erit propinquior: cessabit enim necessaria prouisio, quæ ex charitate coniunctionis debetur in hac vita propter eorum necessitudinem. Continget tamen in patria aliquem sibi coniunctũ pluribus modis diligere: quia non cessabunt in Beatis honestæ causæ dilectionis: sed omnibus istis præferetur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad deum. q. 26.

De principali actu charitatis, quæ est dilectio. Cap. 27.

AMare conuenit charitati, & magis est ei propriũ, quã amari: est enim eius proprius actus: cum amicitia quędam sit charitas. Amicus autẽ magis laudatur ex hoc: quod amat, quã ex hoc quod amatur, nã si nõ amat, & ametur, vituperatur: amari verò competit ei secundum cõmunẽ rationem boni, prout, scilicet ad eius bonũ alius ad actum charitatis mouetur. Et beneuolentia differt ab amore, qui est actus charitatis, nam charitas est amicitia quædam, beneuolentia verò amicitiæ principium, & propriè est actus ille voluntatis, quo alteri bonum volumus: qui actus differt ab actuali amore tã in appetitu sensitiuo, quã in intellectiuo existẽti. Nam amor in appetitu sensitiuo est quædam passio, quæ semper inclinat in suum obiectum cum quodã impetu & passio amoris hoc habet, quod nõ subito exoritur, sed per assiduam inspectionẽ rei amatæ. Beneuolẽtia verò nõ habet impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult alicui bonum & repente interdum oritur, vt videtur in pugilibus, quando pugnant. Et amor in appetitu intellectiuo differt à beneuolentia: quia importat affectus vnionem amantis ad amatum tanquam vnum secum existens, & sic in ipsum mouetur. Sed beneuolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam nõ præsupposita prędicta vnione affectus ad ipsum, vnde beneuolentia est solũ amicitię principiũ. Et Deus propter se ipsum ex charitate diligendus est, quia non ordinatur ad aliud, sicut ad finẽ, cum

Beneuolẽtia differt ab amore.

Deus per se ipsum ex charitate est diligendus.

ipse sit vltimus finis omnium: nec etiam ab aliquo alio informatur ad hoc, vt sit bonus, cum eius substantia sit bonitas, secundum quam exemplariter omnia sunt bona: nec ei ab altero est bonitas, sed ab ipso omnibus alijs. Potest tamen diligi propter aliud: quia ex quibusdam alijs disponimur, vt in eius dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, aut per pœnas, quas vitare intendimus. Et in hac vita potest Deus immediate amari: nam dilectio, quæ est actus virtutis appetitiuæ, etiam in statu Vitæ tendit primò in deum, & ex ipso ad alia deriuatur: & secundum hoc charitas immediate diligit Deũ, alia verò mediate: cuius contrarium accidit in cognitione ipsius dei, quæ in via est ænigmatica, & per alia ipsum cognoscim⁹ sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis. Et deus totaliter amari potest, si totaliter referatur ad rem dilectam, quia totum, quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Sed si referatur ad diligentem, sic etiã totaliter debet diligi deus: quia ex toto posse suo homo debet ipsum diligere, & quidquid habet ad dei amorẽ ordinare. Sed si intelligatur, vt modus diligentis adæquet modũ rei dilectæ: hoc esse non potest, quia vnumquodque in tantum est diligibile, inquantum est bonum, & sic infinite diligibilis est deus: nulla vero creatura potest eum infinite diligere quia omnis virtus creaturæ siue naturalis, siue infusa, est finitas. Sed in dilectione Dei non potest accipi modus, nã finis omnium actionum humanarum, & affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus vltimum finem. Apetitus autem finis in omnibus artibus est absque fine, & termino, eorum vero, quæ sunt ad finem est aliquis termin⁹ non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, & facit eam perfectam, quantum potest, sed medicinæ imponit terminum, & dat secundum proportionem. Quantò igitur Deus plus diligitur, tantò dilectio est melior. Et dilectio amici præeminet dilectioni inimici: quia amicus & melior est, & magis coniunctus, vnde est materia magis conueniens dilectioni. Quare actus transiens super hanc materiã est melior, & eius oppositum deterius: peius est enim odire amicum, quã inimicum, Sed ex parte rationis, propter quam diligitur: dilectio inimici præeminet propter duo. Primo, quia dilectiõis amici potest esse alia ratio, quã deus, sed dilectionis

Deus in via potest immediate amari.

An deus totaliter possit amari?

An diuinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

An magis meritoriũ sit diligere amicum quàm inimicum.

ctionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, & si vterque, propter Deum diligatur: fortior ostenditur Dei dilectio, quæ vsque ad inimicorum dilectionem animũ hominis extendit & per ipsam difficiliora implentur. Feruentius tamen charitas diligit coniunctos, quã remotos secundum se considerata: sicut ignis propinquiora calefacit magis. Et dilectio dei magis meritoria est, proximi, si seorsum vtraque consideratur: sed si capiatur dilectio proximi, prout diligitur propter deum includendo illam, vt sit dilectio perfecta, quæ se extendat etiam ad proximum, in hoc sensu dilectio proximi præeminet: qui enim diligit deum, diligit & fratrem suum, vt dicitur. 1. Io. 4. q. 27.

An sit magis meritorium diligere proximum quã deum.

De Gaudio. Cap. 28.

Gaudium spirituale, quod de Deo habetur, ex charitate causatur: nam gaudiũ ex amore procedit, vel propter præsentiam boni amati, vel quia ipsi bono amato proprium bonum inest: quod in deo est immutabiliter, & per Spiritum sanctum etiã in hac vita nobis est præsens: qui enim in charitate manet in deo manet, & deus in eo. Et istud spirituale gaudiũ non potest causare tristitiã, prout de bono diuino gaudemus secundũ se cõsiderato: quia nõ potest aliquã mali admixtionem habere. Sed gaudiũ charitatis, quo gaudet aliquis de bono diuino, secundum quod participatur à nobis potest habere admixtionem tristitiæ, prout aliquis tristatur de peccatis suis præteritis, vel etiam aliorum, quæ repugnãt participationi boni diuini, vel in nobis, vel in proximis, quos tãquã nos ipsos diligimus. Et plenitudo huius gaudij ex parte rei de qua gaudetur, vt tantum gaudeatur, quantum dignum est de ea gauderi, solum est dei: quia gaudium eius in finitum, creaturæ vero gaudium est finitum. Sed plenitudo gaudij ex parte gaudentis est cum nil superest desiderandũ, quod in via haberi non potest: nam per gratiam magis appropinquamus deo. Quando autem ad beatitudinem peruentum fuerit, nil desiderandum supererit: quia ibi erit plena fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desiderauerit. vnde dicitur, Qui replet in bonis, desideriũ tuum. Non autem gaudium est virtus distincta à charitate, sed est quidam actus, siue effectus charitatis, vnde inter fru-

Gaudium spirituale est effect⁹ charitatis & quomodo recipiat admixtionem tristitiæ.

Hoc spũale gaudiũ anin nobis possit impleri.

An gaudiũ est virtus.

ctus connumeratur: ex amore enim sequitur desiderium & gaudium. Et idem habitus virtutis est, qui inclinat ad diligendum,& desiderandum bonum dilectum, & gaudendum de eo. Dilectio autem inter hos actus est prior: vnde virtus non denominatur à gaudio,nec à desiderio,sed à dilectione & charitas dicitur. q.28.

De Pace. Cap.29.

Pax addit ad concordiam.

PAX concordiam includit, sed non è contra:concordia enim est cum diuersorũ cordium voluntates simul in vnũ consensum conueniunt. Sed de ratione pacis est,vt etiã vnius hominis cor in diuersa nõ tendat: quod aliquãdo accidit,cũ appetitus sensitiuus contra intellectum concupiscit: vel vna,& eadẽ vis appetitiua in diuersa appetibilia tẽdit quæ simul assequi non potest,tunc enim nõ est pacatum cor cum aliquid volendum restat. Addidit ergo pax ad cõcordiã vnionem istam appetituũ vnius appetentis. Et omnes appetunt pacẽ:nam omnes appetunt tranquille & sine impedimẽto peruenire ad id, quod appetunt, in quo ratio pacis consistit,ita vt qui bella gerunt,hoc agant,vt ad pacẽ perueniant in qua nil restet,quod eorũ voluntati repugnet.Et in via imperfecte,in beata patria perfectè habetur. Pax autẽ malorũ apparens, & nõ vera pax est. Et proprius effectus charitatis pax est,vnit enim charitas appetitum cum rationali, vt Deũ ex toto corde diligamus,& in ipsum omnia referamus. Vnit etiam,vt proximum diligamus sicut nos ipsos vnde cupimus voluntatẽ proximi implere,sicut & nostram,amicorũ enim idem est velle, & nolle. Cùm ergo isti actus ab vna virtute procedant,videlicet charitate,secundũ rationem dilectionis dei:&proximi:non est alia virtus pax à charitate, sed est eius effectus,sicut & gaudiũ,& inter fructus ponitur,inquantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habẽs. quæst.29.

Omnia appetunt pacem.

Pax est effectus charitatis.

An pax sit virtus.

De Misericordia. Cap.30.

Malũ est motiuum misericordiæ.

MIsericordia dicitur ex eo quod aliquis habet misericordiã super miseria alterius,propter quam homo patitur illa,quæ non vult.Et primo sunt motiua misericordiæ mala corruptiua, & contristantia, quorum contraria naturaliter

naturaliter homines appetunt. Secundò ad misericordiam prouocat, cum aliquod malum euenit, vnde bonum speratur, & sic contra voluntatem electionis. Tertiò, magis miserabilia sunt ea, quæ contra totam adueniunt, vt si quis secta tus est semper bona, & ei mala succedant. Et semper defectus est ratio miserendi, vel secundum vnionem affectus, quod fit per amorem, quia amans reputat amicum tanquam seipsum, & malum illius, vt malum suum: vel propter possibilitatem similia patiendi, vt cum malum aliquorum propinquum est, quod ad nos transeat. Sic senes, & sapientes, qui considerant se posse in eadem mala incidere, sunt magis misericordes, sic debiles, & formidolosi. Et misericordia si nominat actum appetitus sensitiui, passio est, & non virtus: sed si nominat motum appetitus intellectiui ab ipsa ratione regulatum, secundum quem motum etiam inferior appetitus regulatur, & rationi seruit, tunc est virtus moralis circa passiones existens indigenti tribuendo, seu pœnitenti ignoscendo. Quæ virtus secundum se est maxima: quia ad eam pertinet, vt aliis effundat, & quod plus est, aliorum defectus subleuet, quod maximè superioris est. Vnde, & misereri ponitur proprium Deo: & omnipotentia eius in hoc maximè manifestatur. Sed quo ad habentem misericordiam, non est maxima, nisi ille, qui habet, sit maximus nullum supra se habens: nam ei, qui habet aliquem supra se, melius est coniungi superiori, quàm supplere defectum inferiori. Vnde quantum ad hominem, qui Deum habet superiorem, maior est charitas, per quam Deo vnitur, quàm misericordia, per quam supplétur defectui proximi. Inter virtutes autem, quæ ad proximũ pertinent, potissima est misericordia: quia supplere defectui aliorum est superioris, & melioris, q. 30.

Defectus est ratio miserendi ex parte miserentis

Misericordia quo est virtus.

An misericordia sit maxima virtus.

De Beneficentia. *Cap.* 31.

Beneficentia bonum alicui facere importat: quòd si secũdum communem rationem sumitur, est actus charitatis. Si verò bonũ, quod quis alteri facit, capiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationẽ, & pertinebit ad aliquã virtutẽ. Et quia dilectio charitatis se extendit ad oẽs, etiã beneficentia debet se extẽdere ad oẽs pro loco tamen, & tpe. Omnes eñ actus virtutũ sunt

Beneficentia est actus charitatis.

Omnibus est benefaciendum.

ſecundum debitas circunſtantias limitandi, ſed præparationem animi, & generale beneficium pro omnibus orandi ſemper habere debemus. Et ad magis propinquos magis beneficos nos eſſe oportet: gratia enim, & virtus ordinem naturæ imitantur, quę actionem ſuam magis diffundit in propinquiora. Et ſicut Deus in ſubſtantias propinquiores per prius, & copioſiùs dona ſua bonitatis diffundit, ſic nos ad magis propinquos magis benefici eſſe debemus. Sed propinquitas vnius hominis ad alium poteſt attendi ſecundum diuerſa, in quibus ſibi ad inuicem homines communicant, & ſecundum diuerſas coniunctiones ſunt diuerſa beneficia diſpẽſanda. Vnicuique enim eſt magis exibendum beneficium pertinens ad illam rem, ſecundum quam eſt magis nobis coniunctus: vt conſanguineis in naturali communicatione, ciuibus in ciuilibus, commilitonibus in bello, & fidelibus in ſpiritualibus: quamuis hoc variari poſſit ſecundum diuerſitatem locorum, temporum, & negotiorum. Nec eſt alia virtus ſpecialis beneficentia à charitate, vtraque enim reſpicit communem rationem boni. Virtutes verò diuerſificantur ſecundum diuerſas rationes obiecti: vnde beneficentia non eſt alia virtus ab ea, ſed quendam charitatis actum nominat. q. 31.

Magis coniunctis, magis benefici eſſe debemus

An beneficentia ſit ſpecialis virtus.

De Eleemoſyna. Cap. 32.

Eleemoſyna eſt actus charitatis.

Eleemoſyna eſt actus charitatis: quia motiuum dandi eleemoſynas eſt, vt ſubueniatur patienti neceſſitatem ex compaſſione propter Deum. Exteriores enim actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id, quod eſt motiuum ad agendum tales actus: nec aliquid prohibet actum proprium vnius virtutis attribui alteri virtuti ſicut imperanti, & ordinanti ad ſuum finem. Et conuenienter ponuntur ſeptem genera corporalium eleemoſynarum, videlicet paſcere eſurientem, potare ſitientem, veſtire nudum, recolligere hoſpitém, viſitare infirmum, redimere captiuum, & ſepelire mortuum: & ſeptem genera ſpiritualium, videlicet docere ignorantem, conſulere dubitanti, conſolari triſtem, corrigere peccantẽ, remittere offenſam, portare oneroſos, & graues, atque pro omnibus orare. Hæc enim prouident diuerſis proximorum defectibus, tam ex parte corporis, quàm animæ, tam in vita, quàm in morte, tam cauſis extrinſecis,

Conueniẽter diſtinguuntur genera eleemoſynarum.

trinſecis,quàm intrinſecis, tam ex parte intellectus practici, & ſpeculatiui,quã ex parte voluntatis:& omnes alij defectus ad alios reducuntur,vt patet rectè conſideranti, & ſimpliciter loquendo eleemoſynæ ſpirituales potiores ſunt corporalibus. Primo,quia donum ſpirituale in ſe nobilius eſt corporali,ſecundo, quia ſubuenitur ſpiritui, cui magis prouideri debet, quàm corpori: & actus ſpirituales ſunt nobiliores corporalibus.Sed ſi ſit cõparatio ſecundum aliquem particularem caſum, põt quædã corporalis eleemoſyna alicui ſpirituali præferri,vt magis paſcẽdus eſt fame moriẽs,quã docendus.Et corporales eleemoſynæ ſpiritualem habent affectũ,ſi conſideratur eius cauſa: quia dantur propter dilectionem Dei,& proximi.Habent etiam ſpiritualem fructum ex parte effectus quia proximus, cui ſubuenitur per corporalem eleemoſynam, mouetur ad orandum pro benefactoribus: nam Ecc.9.dicitur, Conclude eleemoſynam in ſinu pauperis: & hæc pro te exorabit ab omni malo.Sed ſecundum ſuam ſubſtantiam ſolum corporalem habent effectum: prout ſupplent corporales proximorum defectus. Et eleemoſynarum largitio ſub præcepto cadit: quia ad dilectionem proximi pertinet, vt non ſolum velimus ei bonum, ſed etiam operemur,& eius neceſſitati ſubueniamus. Cum autem præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo oportet eleemoſynam cadere ſub præcepto,ſecundum quod recta ratio requirit:ſecundum quam conſiderandum eſt aliquid ex parte dantis, vt quod dat, ſit ei ſuperfluum non ſolum reſpectu ſui ipſius,ſed etiam aliorum,quorum ſibi cura incumbit, & de reſiduo aliorum neceſſitatibus ſubueniat. Et aliquid conſideratur ex parte recipiẽtis,quod neceſſitatem habeat:alioquin non eſſet ratio,quare ei eleemoſyna daretur. Hæc omnis neceſſitas obligat ad præceptum, ſed illa ſola, ſine qua is, qui neceſſitatem patitur, ſuſtentari non poteſt, & hoc caſu loquitur Amb.Paſce fame morientem: ſi non pauiſti, occidiſti.Et de neceſſario ſibi, & familiæ ſuæ non debet dari eleemoſyna quia ſic ſubtraheret vitam ſibi, & ſuis: quod fallit, ſi per talem ſubtractionem prouideretur alicui magnæ perſonæ:nam propter bonum commune debet particularis ſe exponere periculo vitæ.Sed de neceſſario,quod multis additis non poteſt iudicari eſſe vltra tale neceſſarium, & multis ſubtractis adhuc remanet, vnde poſſit conuenienter ali-

Spirituales eleemoſynæ ſunt potiores corporalibus ſimpliciter.

Eleemoſynæ corporales ſpiritualem habent effectum.

Eleemoſynarum largitio eſt ſub præcepto.

An deneceſſario debeat quis eleemoſynam largiri.

quis vitam transire secundum proprium statum, de hoc bonum est dare eleemosynam, quamuis non cadat sub præcepto, sed sub consilio: non enim debet aliquis subtrahere sibi, & alijs elargiri, ita quod inconuenienter viuat secundum proprium statum, Tres tamen casus excipiuntur. Primus, si quis religionem ingrediatur: quia opus perfectum facit, omnia per Christum relinquendo, & se in alio statu ponendo. Secūdus, dū sibi subtrahit aliqua necessaria, quæ de facili resarciri possunt: & hoc facit, ne maius inconueniens sequatur. Tertius, quando occurreret extrema necessitas alicuius priuatæ personæ, vel magna necessitas Reipublicæ: quia in his casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id, quod ad decentiam sui status pertinere videretur, vt maiori necessitati subueniret. Illicitè autē acquisita aliqua debent restitui ei, à quo sunt acquisita, vt in rapinis, furtis, & vsuris: & sic de istis non potest fieri eleemosyna. Aliqua autem sunt illicitè acquisita, quæ qui acquisiuit, retinere non potest, nec debentur ei, à quo acquisiuit: quia contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit, vt in simonia contingit, & in similibus, in quibus datio, & acceptio est contra legem. Quare in his restitutio fieri non debet, sed in eleemosynis sunt eroganda. Tertio modo aliqua sunt illicitè acquisita, non quia acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur est illicitum, vt in acquisitis ex meretricio, quod turpe lucrū vocatur: nā turpe est, quod exerceat talem artem, & contra legē Dei agit. Sed in eo, quod accipit, non iniustè agit: vnde retineri potest, & de eo eleemosyna fieri. Illi verò, qui in aliena potestate sunt, dispēsare non possunt, nisi prout à superioribus illis cōmittitur: & monachus per hoc non efficitur peioris conditionis: quia etsi bonū est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius tamen est pro intentione sequēdi dominū in simul omnia donare, & absolutū sollicitudine egere cum Christo. Et vxor quāuis æqualis sit viro in actu matrimonij, tamē in his, quæ pertinent ad dispensationē domus, vir est caput vxoris: vnde dare non potest, nisi aliqua modica, de quibus præsumatur etiam viri consensus, quod de filijsfamilias etiam dicitur: excipitur tamen casus necessitatis. Et magis propinquis danda est eleemosyna: quia eis magis prouidere tenemur, qui sorte quadam nobis coniuncti sunt. Debet tamen circa hęc

An possit fieri eleemosyna de illicitè acquisitis.

Sub aliena potestate constituti non possunt facere eleemosynam.

Propinquioribus danda est eleemosyna.

circa hæc ratio discretionis adhiberi secundū differentiam coniunctionis, sanctitatis, & vtilitatis: nam sanctiori magis indigentiam patienti, & ad cōmune bonum vtiliori magis danda est eleemosyna, quàm coniunctiori: maximè si eius cura specialis nobis non immineat, & si magnā necessitatē non patiatur. Et ex parte dantis abundanter danda est eleemosyna secundum proportionem facultatis: & sic laudatur Vidua, Lucæ. 21. ex parte verò eius, cui datur, laudabiliter datur, quod suppleat ad indigentiā eius: sed quod superabundet in superfluitatibus, non est bonū. Sic enim detrahitur, quod multis nō datur, & pluribus non prosumus. q. 32. *Abundanter facienda est eleemosyna.*

De Correctione Fraterna. Cap. 33.

Fraterna correctio est, quæ remedium adhibet contra peccata, inquantum est malum ipsius peccantis ad eius emendationē: & hæc correctio est actus charitatis, quia per eam repellitur malum fratris, cuius remotio ad charitatem magis pertinet, quàm remotio exterioris damni, vel corporalis nocumenti. Sed correctio, quæ adhibet remediū peccati delinquentis, prout est in dānum aliorū, & maximè boni communis, est actus iustitiæ: cuius est conseruare æqualitatem vnius ad alterum. Quæ Fraterna correctio cadit sub præcepto seruatis debitis circunstantijs, quæ requiruntur ad hoc, quod actus sit virtuosus, ordinatur enim ad fratris correctionem. Vnde hoc modo cadit sub præcepto, prout est necessaria ad istum finem, non autem ita, quod quolibet loco, & tempore frater delinquēs corrigatur, nam quandoque meritoriè omittitur, si dubitatur, ne ex hoc ille deterior efficiatur. Sed non debet prætermitti propter aliquam formidinem, si creditur correctionem posse iuuare. Aliquando tamen ista omissio est peccatum veniale: cum timor, vel cupiditas tardiorem facit hominem ad corrigenda delicta fratris, non tamen ita, quod si ei constaret fratrem posse à peccato retrahere, propter timorē, vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo præponit charitatē fraternam. Correctio ergo, quæ est actus charitatis, cum ad emendationem fratris tendat per simplicem admonitionem, ad quemcunque charitatem habentem pertinet, siue subditus sit, siue Prælatus. Sed correctio, quæ est actus iustitiæ, pertinet ad Prælatos, qui propter bonum commune non solum

Correctio fraterna est actus charitatis.

Correctio fraterna est de præcepto.

An pertineat solū ad Prælatos correctio.

An teneatur quis corrigere Prælatū.

admonere habent, verum etiam corrigere per punitionem, vt alij à peccatis timendo desistant. Et ista correctio per punitionem non competit subditis respectu prælati: sed bene correctio fraterna, quæ est actus charitatis. Et pertinet ad vnumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quā debet habere charitatem, si in eo inueniatur aliquid corrigibile: fieri tamen conuenit cum mansuetudine,& reuerentia,& nō cum proteruia, & duritia, actus enim virtuosus debet esse moderatus debitis circunstantiis.

An peccator debeat corrigere peccatorē.

Et peccator ex præcedenti peccato indignus redditur,vt alium corrigat:præcipuè,si maius peccatum commisit:& si peccatum ipsius corripientis sit manifestum, redditur indebita correctio propter scandalū, quia magis ex ostentatione corrigere videtur, quàm ex charitate.Et superbiam ostendit,dum quis propria peccata paruipendit,& se ipsum præfert proximo in corde suo austera seueritate alios iudicans:vnde cum humilitate potiùs cōgemiscere debet,& ad correctionem seipsum inuitare.

A correctione desistendum est, si quis ex ea deterior fiat

Sed duplex est correctio delinquentis.Vna quidē pertinens ad Prælatos,quæ ordinatur ad bonum commune,& habet vim coactiuam: & talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius,qui corripitur:quia etsi ptopria sponte emendari non velit,cogendus est per pœnas,vt peccata dimittat,quia etiamsi incorrigibilis sit,per hoc tamen prouidetur bono cōmuni vt seruetur ordo iustitiæ,& vnius exemplo alij à malis terreantur.Alia verò est correctio fraterna,cuius finis est emendatio delinquentis non habens coactionem,sed simplicem admonitionem:&ideo vbi probabiliter ęstimatur,quòd peccator admonitionem non recipiat, sed ex ea ad peiora labatur,à tali correctione desistendum est:cum ea,quæ sunt ad finem,regulari debeant,secundum quòd exigit ratio finis.

Secreta admonitio aliquādo debet præcedere denunciationem.

Et peccata publica publicè sunt arguenda:si verò sunt occulta,tunc si vergunt in nocumentum corporale, vel spirituale proximorum, vt si quis tractet tradere hostibus ciuitatem, vel hæreticus priuatim homines à fide auerteret,oportet statim ad denunciationem procedere,nisi firmiter existimaretur,quod statim per secretam admonitionem possent huiusmodi mala impediri.Si verò peccata sunt solum in detrimētum peccantis,& eius, in quem peccatur,tunc solum attendendum est, vt fratri peccanti subueniatur: & si potest saluari fama,

uari fama, saluetur: sin autem cum dispendio famæ per denũtiationem conscientia fratris à peccato liberetur. Et quia de vno extremo ad aliud per medium transitur, Dominus præcepit, vt primò corriperetur secretò frater, finaliter si non emendetur, in publicum deducatur, videlicet ad ecclesiam: vnde conuenienter in medio ponitur testium inductio, vt primo paucis indicetur, qui possunt prodesse, & non obesse: quã diu spes probabiliter habetur de correctione: posterius quãtunque peccatum sit occultum, ad testium inductionem procedatur cum circunstantiis supradictis. q. 33.

De Odio. Cap. 34.

DEVS, cùm per essentiam videtur, nullo modo odio haberi potest, est enim ipsa bonitas, quæ de sui ratione est, vt ametur, sed aliqui sunt eius effectus, qui repugnant inordinatæ voluntati hominũ per peccata, sicut est inflictio pœnę, & cohibitio ipsorum peccatorum per legem diuinam. Et quantùm ad talium effectuum considerationem, ab aliquibus potest odio haberi Deus, prout apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor. Quantùm verò ad alios effectus qui nullo modo contrariantur voluntati humanæ, vt esse, viuere, & intelligere, quæ omnia sunt amabilia, Deus horum effectuum actor odio haberi non potest. Et quia defectus peccati consistit in voluntaria auersione à Deo, ideo odium Dei inter alia peccata est grauissimum: quia voluntaria auersio per se est in odio Dei, in aliis verò peccatis quasi participatiuè, & per aliud, qui enim Deum odit, voluntas eius secundùm se à Deo auertitur. Sed quando quis fornicatur, vel similia committit: non intendit secundùm se auersionem à Deo, sed inordinatam delectationem, quæ eam annexam habet. Id autem quod per se est, semper est potius eo, quod est per aliud: vnde odium Dei, est peccatum grauissimum. Et odium proximi est peccatum: debetur enim proximo amor secundùm naturam, & gratiam, quam à Deo habet, istasque non potest aliquis odio habere sine peccato. Odimus autem in fratribus culpã, & defectum boni: nam eiusdem rationis est, quod velimus bonũ alicuius, & malũ ipsius odiamus. Et quamuis quantùm ad nocumentum, quod proximo infertur, peiora sint exteriora peccata, quam interius odium, tamen quãtùm ad deor-

An Deus odio haberi possit.

Odiũ Dei est maximum peccatorum.

Odiũ proximi est peccatum, & an sit grauissimum.

dinationem, odium est maius: per ipsum enim deordinatur voluntas, quæ est potissimũ in homine, & ex qua est radix peccati. vnde si actus exteriores essent inordinati sine inordinatione voluntatis, non essent peccata: vt si ignoranter, vel zelo iustitiæ quis hominem occideret. Sed odium inter septem vitia non enumeratur: nam est maximum & primò naturale homini, quod diligat bonum, & maximè diuinum, & bonum proximi: vnde odium, quod huic dilectioni opponitur, est vltimum in progressu peccati: cùm in his, quæ contra naturam fiunt, paulatim id, quod est naturæ, corrumpatur: quare oportet quòd primò recedatur ab eo, quod est minus secundum naturam, & vltimò ab eo quod est maximum secundum naturam. Et quia omne animal fugit tristitiam, sicut appetit delectationem, ideo sicut ex delectatione causatur amor: ita ex tristitia causatur odium. Et sicut mouemur ad diligendum ea, quæ nos delectant, vt bona: ita mouemur ad odiendum ea, quæ nos contristant vt mala. Cum ergo inuidia sit tristitia de bono proximi: sequitur bonum proximi reddi nobis odium: & sic ex inuidia oritur odium, q.34.

Odiũ non est vitium capitale, & oritur ex inuidia.

De Acidia. Cap.34.

Acidia est peccatum.

Acidia est quædam tristitia ita animũ deprimentis, vt nihil ei agere libeat, quæ semper mala est, quãdoque secundũ seipsum, & quandoque secundũ effectũ. Tristitia enim secũdum se mala est, quæ de eo est, quod est malum apparens, & verè bonum: sicut è contrario delectatio mala est, quæ est de eo, quod est apparens bonũ, & verè malum. Cum ergo spirituale bonum sit verè bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundùm se mala. & etiam tristitia, quæ est de vere malo, mala secundùm effectum, si sic hominem aggrauet, vt eum totaliter à bono opere retrahat: vnde acidia est peccatum. Et est speciale vitium: nam sicut quælibet virtus gaudet de proprio speciali bono, quod consistit in proprio actu, & hoc modo ad charitatem pertinet illud gaudium specialiter, quo quis gaudet de bono diuino: ita illa tristitia, qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sic etiam tristari de bono diuino, de quo gaudet charitas: ad speciale

Acidia speciale est malum.

ſpeciale vitium pertinet:quod acidia dicitur, vnde ſpeciale peccatum eſt. Cuius acidiæ motus, ſi ſenſualitatem non tranſit propter imperfectionem actus, eſt peccatum veniale, ſicut concupiſcentia in ſola ſenſualitate perſiſtens: ſi verò ad rationis conſenſum peruenitur: tunc peccatum mortale eſt, quia ſpiritualem vitam tollit, & charitati contrariatur. Conſentit enim ratio quandoque in figuram, horrorem, & deteſtationem boni diuini, carne omnino præualente cõtra ſpiritum. Et peccatum capitale ponitur acidia, cum prom ptum ſit alia vitia oriri ex ea: nam ſecundum homines multa operantur propter delectationem: ita etiam propter triſtitiam operantur multa, vel vt ipſam vitent, vel eius põdere in aliqua agenda prorumpunt. q. 35.

Acidia quandoeſt peccatum veniale.

Acidia ponitur peccatum capitale.

De Inuidia. Cap. 36.

INuidia triſtitia quædam eſt, apprehendit enim bonum alienum, vt proprium malum: quod dupliciter contigit. Vno modo quando triſtatur de bono alicuius, inquantum imminet, ex hoc ſibi periculum alicuius nocumenti, vnde triſtatur homo de exultatione inimici timens, ne eum lædat: & hæc triſtitia non eſt inuidia, ſed magis effectus timoris. Alio modo bonum alterius extimatur, vt proprium malum, inquantum eſt diminutiuum propriæ gloriæ, & de hoc bono alterius triſtatur inuidia, quia inuident homines in quibus amant honorari, & in opinione eſſe. Triſtitia autem hæc quatuor modis contingit. Vno modo, quando aliquis dolet de bono alterius, inquantum timet ſibi, vel aliis bonis nocumentum: & hæc triſtitia non eſt inuidia, nam ſecundum Grego. 22. Mor. plerunque euenit, vt non amiſſa charitate inimici ruina nos lætificet, & eius gloria ſine inuidiæ culpa contriſtet, cum ruente eo quoſdam bene erigi credimus, & proficiente illo pleroſque iniuſte opprimi formidamus. Alio modo, poteſt quis triſtari de bono alterius, non quod ille habeat bonum, ſed ex eo, quod nobis deeſt bonum illud: & hoc eſt propriè zelus, qui ſi ſit circa bona honeſta, eſt laudabilis. Tertio modo triſtatur quis, inquantum ille, cui accidit bonum, eſt eo indignus: & hæc dicitur nemeſis, quæ nõ oritur ex bonis honeſtis, ex quibus aliquis iuſtus efficitur, ſed de diuitiis, quæ dignis, & indignis prouenire poſſunt, quamuis hæc triſtitia in ſacra Scriptura prohibeatur: quia

Inuidia eſt triſtitia de bono.

Inuidia quomodo eſt peccatum.

hæc bona pro nihilo reputantur reſpectu futurorum. Quarto modo triſtatur aliquis de bonis alicuius, inquantum alter ipſum excedit in bonis: & hæc eſt propriè inuidia, quia dolet de bono proximi, de quo eſt gaudendum. Quæ inuidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale: quia ſecundum ſui rationem charitati contrariatur. Hæc enim gaudet de bono proximi, inuidia verò triſtatur. Quod ſi eius actus ſit imperfectus, & in ſenſualitate perſiſtens, erit peccatum veniale, ſicut in genere homicidij primus motus iræ: & in viris perfectis ſic quandoque inuenitur. Eſt autem inuidia capitale vitium, ſicut dictum eſt de accidia, quæ triſtitia eſt de bono diuino, hæc verò de bono proximi, per illam homo impellitur ad aliqua facienda, vel vt fugiat triſtitiam, vel, vt triſtitiæ ſatisfaciat. Vnde eadem ratione ponitur inuidia vitium capitale: quia quærit gloriam alterius minuere, vel publicè detrahendo, vel occultè ſuſurrando, & in proſperis alterius ſe affligit, & in aduerſis exultat. q. 36.

Inuidia quandoque eſt veniale.

Inuidia eſt vitium capitale.

De Peccatis quæ Paci opponuntur. Cap. 37.

Quomodo diſcordia ē peccatum, & filia matris gloriæ.

DIſcordia peccatum eſt: quia charitati contrariatur, quæ multorum corda in bonum diuinum, & bonum proximi concordat. Tollitur autem hæc concordia aliquando ſcienter, & ex intentione: & tunc eſt peccatum mortale ex genere ſuo propter contrarietatem ad ipſam charitatem: quandoque per accidens, & per intentionem, vt ſi vnus æſtimat hoc eſſe ad honorem Dei, & alius contra, talis diſcordia non eſt peccatum, nec charitati repugnat, niſi ſit cum errore circa ea quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur. Quæ enim vnuſquiſque præfert ſua his, quæ ſunt aliorum, & in propria voluntate ſiſtit, & recedit ab eo, quod eſt aliorum indebitè. Vnde ad ſuperbiam pertinet. quæſt. 37.

De Contentione. Cap. 38.

An contentio peccatum ſit mortale.

COntentio contrarietatem quandam importat in locutione, ſicut diſcordia in voluntate: quæ contrarietas ſi ſit veritati, vituperalibus eſt, ſi falſitati, eſt laudabilis. Attendi tamen debet conuenientia perſonarum, & negotiorum, quæ ſi importat impugnationem veritatis, & inordinatum

natum modum, eſt peccatum mortale. Si verò eſt impugnatio falſitatis cum debito modo acrimoniæ, erit laudabilis: quod ſi inordinatè falſitatem impugnat, erit peccatum veniale, niſi tanta ſit inordinatio in contendendo, quod ſcandalum generetur. Et eſt filia inanis gloriæ: nam diſcordantes verbis contendunt,& quod ſibi videtur, defendunt ſtantes in proprio ſenſu, & alteri non acquieſcentes: hoc autem proprium eſt ſuperbiæ, & inanis gloriæ propriam excellentiam quærere.q.38.

Contentio eſt filia inanis gloriæ.

De Schiſmate. *Cap.* 39.

SChiſma eſt ſpeciale peccatum ex eo, quod quis intendit ſe ſeparare ab vnitate,quam facit charitas, quæ non ſolum vnam perſonam alteri vnit ſpirituali vinculo dilectionis, ſed etiam totam eccleſiam in vnitate ſpiritus: vnde ſchiſmatici propriè dicuntur,qui propria ſponte,& intentione ſeparant ſe ab vnitate eccleſiæ, quæ eſt principalis vnitas. Particularis enim aliquorum vnitas adinuicem ordinatur ad vnitatem eccleſiæ, ſicut ſingula membra corporis ad totius vnitatem. Eccleſiæ verò vnitas attenditur in communicatione membrorum adinuicem, & in ordine ad vnum caput, qui eſt Chriſtus, cuius vices gerit ſummus Pontifex in eccleſia. Quare qui ei ſubeſſe renuunt, ſchiſmatici ſunt. Quod ſchiſma licet à principio diuerſum ſit ab hæreſi,nullum tamen eſt ſchiſma,quod ſibi aliquam hæreſim non confingat,vt rectè ab eccleſia receſſiſſe videatur.Sed ſimpliciter loquendo ſchiſma non eſt grauius infidelitate: quia genus peccati attenditur ex obiecto. vnde illud peccatum,quod maiori bono contrariatur ex ſuo genere eſt grauius,at infidelitas eſt contra ipſum Deum, ſecundum quod eſt prima veritas, cui fides innititur, ſchiſma verò eſt contra eccleſiaſticam veritatem,quæ eſt quoddam bonum participatum, & minus quàm ſit ipſe Deus. Quare grauius peccat infidelis,quàm ſchiſmaticus:poteſt tamen contingere contrarium per accidens vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum,quòd induceret ſchiſma: quia ſic eſſet grauius infidelitate. Et quia duplex eſt poteſtas, ſacramentalis videlicet, & iuriſdictionalis,ſacramentalis non amittitur niſi re diſſipata: vnde ſecundum ſuam eſſentiam remanet in homine, qui per conſecrationem eſt eam adeptus, quandiu

Schiſma eſt ſpeciale peccatum.

Infidelitas ſimpliciter eſt grauior ſchiſmate.

An ſchiſmatici habeant aliquam poteſtatem.

viuit siue in schisma siue in hæresim labatur: nec rediens ad ecclesiam de nouo consecratur. Sed quia potestas inferior nō debet exigere in actum, nisi prout mouetur à superiori: hinc est, quod tales vsum potestatis amittunt, nec eis hac potestate vti licet, sed si vtuntur, eorum potestas habet effectum in sacramentalibus: quia in his homo non operatur, nisi sicut instrumentum dei. Vnde effectus sacramentales nō excludūtur propter culpam quācunque conferentis sacramenta. Potestas vero iurisdictionalis, quæ ex simplici iniunctione hominis confertur, & immobiliter, vt sacramentalis non inhæret, non manet in hæreticis, & schismaticis, & si ea vtuntur, nil agunt, Et conueniens pœna schismaticorum est excommunicatio: quia se à communione membrorum ecclesiæ separant, & cū etiam recusent subdi capiti ecclesiæ, & nolint per spūalem potestatem coerceri iustum est, vt coerceantur à potestate temporali. Vnde ecclesia quando vna pœna non sufficit, adhibet aliam: & quando per ex communicationē sufficienter aliqui nō reprimuntur adhibet coertionem brachij secularis. q. 39.

De Bello. Cap. 40.

Tria requiruntur, vt bellum sit iustum.

BEllum, vt iustum sit, tria requiruntur. Primò authoritas Principis, cuius mandato bellum geratur: non enim pertinet ad personam priuatam bellum mouere, quia ius suum in iudicio prosequi potest. Principibus autem cōmissa est cura Reip. & ipsi intus, & foris eam ab hostibus tueri habent. Secundò requiritur causa iusta, vt qui impugnantur, propter aliquā culpā impugnationē mereātur: quia vel vindicare neglexerint, quod à suis improbe factū est, vel reddere, quod per iniuriam ablatum est. Tertiò, requiritur iusta intentio bellantium, vt scilicet bonum promoueatur, vel vt malū vitetur quia potest adesse authoritas indicentis bellū, & causa iusta, & tamen propter prauam intentionem bellum reddatur iniustum. Nec clericis & episcopis licet pugnare: nam qui maioribus deputantur, à minoribus prohibentur, sicut militibus negotiationes interdicuntur. Sed episcopi, & clerici debent intendere contemplationi diuinorum, laudi dei, & orationibus pro populo: contra quæ bellica exercitia maximas inquietudines habentia maximè repugnant: ideo eis bellare interd

Episcopis & clericis non licet pugnare.

te interdicit. Additur etiam alia specialis ratio : quia clerici ordinantur ad altaris ministerium , in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi: vnde non competit eis occidere, vel effundere sanguinem , sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo , vt opere imitentur, quod ministerio gerunt. Et in bellis pacta , & promissa hostibus etiam seruanda sunt. Sed an apertè pugnetur, vel ex insidiis extra promissa, nihil ad iustitiam spectat : occultanda enim sunt, quæ ad expugnandum inimicos parantur: nec istæ insidiæ in iustis bellis fraudes vocantur, aut iustitiæ, siue ordinatæ voluntati repugnant: quia magis inordinata voluntas diceretur: si aliquis vellet nihil sibi occultari. Et in diebus festis necessitate cessante bellare non licet: si autem incumbit necessitas: videmus Medicos his diebus licite mederi pro salute corporum , multo igitur magis fieri debet pro salute Reip. per quam impediuntur innumera mala spiritualia, & corporalia: aliter enim Deum tentaremus, si imminente necessitate à bello abstinere vellemus. q.40.

In bellis licet vti insidiis.

In diebus festis licet bellare.

De Rixa. Cap.41.

Rixa semper est peccatum.

RIxa contradictionem in factis importat, sicut cōtentio in verbis: vnde priuatum quoddam bellum est non ex publica authoritate, sed magis ex inordinata volūtate procedēs, quare semper peccatum est. Et in eo qui alterū iniuste, peccatum mortale est: in eo autē, qui se defendit, quandoque est sine peccato, vt si solo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, quia nō est propriè rixa ex parte eius. Quandoque est cum peccato veniali, vt cum aliquis leuis motus odij vel vindictæ, se immiscet, vel multum non exceditur moderata defensio. Quandoque vero est mortale quando deliberato animo in impugnātem insurgitur ad eum occidendū, vel grauiter eum lędēdū. Diuersus ergo animi motus est attendendus. Et dupliciter vnus alium lædere intendit. Vno modo quasi intendens absolute malum alterius, & hæc læsio ad odiū pertinet: nam palā aut occultè inimicum lædere intendit. Alio modo quis aliū lædere intendit eo sciente & repugnāte, quod nomine Rixæ importatur , & hoc proprie pertinet ad iram quæ est appetitus vindictæ : non enim sufficit irato quod latenter noceat

Rixa est filia iræ.

ei,contra quem irascitur,sed vult,quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit. Vnde rixa ex ira oritur, & propriè filia eius dicitur.q.41.

De Seditione quæ Paci opponitur. Cap.42.

Seditio est peccatum. SEditio speciale peccatum est:quia opponitur speciali bono,videlicet vnitati, & paci multitudinis. Et seditio in aliquo conuenit cũ bello,& rixa,& in aliquo differt:cõuenit enim cũ eis in hoc,quod contradictionẽ quandam importat:differt vero,quia bellum,& rixa important mutuã impugnationẽ in actu, seditio aũt dici põt,siue fiat in actu, siue sit præparatio ad impugnationẽ.Differt etiã,qa bellũ est cõtra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinẽ, & rixa vnius ad vnum,vel paucorum ad paucos:sed seditio propriè est multitudinis tumultuantis cõtra aliam multitudinẽ vnius ciuitatis. Et quia seditio fit contra commune bonum multitudinis,& contra pacem,ideo ex suo genere est peccatum mortale,& tanto maius,quanto bonũ commune,quod impugnatur per seditionem, est maius bono priuato quod impugnatur per rixam. *Seditio est peccatum mortale.* Et primò pertinet ad eos, qui seditionem procurant,& grauissimè peccant. Secundò ad eos, qui illos sequuntur.q.42.

De Vitiis,quæ Beneficentiæ opponuntur. Cap.43.

Quid sit scãdalum. SCandalum est dictum,vel factum minus rectũ præbens occasionem ruinæ:ad similitudinem enim viæ corporalis in via spirituali cõtingit aliquẽ disponi ad ruinã spiritualem per dictũ,vel factũ alterius defectũ rectitudinis habens,inquantum aliquis sua admonitione, inductione, vel exemplo alterũ trahit ad peccandũ. *Scandalũ est peccatum.* Quod scandalũ est peccatũ:quia aut est actiuũ:aut passiuum. Actio semper est peccatum in eo,qui scandalizat,quia ipsum opus,quod facit,vel est peccatũ,vel si habet speciẽ peccati,dimitti debet propter proximi charitatẽ, ex qua vnusquisq; tenetur saluti proximi prouidere:&qui nõ facit cõtra charitatẽ agit.Potest tamẽ scãdalũ actiuũ esse sine peccato alterius qui scandalum patitur: vt si quis inducitur ad peccandũ,&ille peccato nõ consentit.

Passiuum

Paſſiuum verò ſcandalũ ſemper eſt peccatũ in eo, qui ſcãdalizatur: non enim hoc patitur quis, niſi prout aliqualiter ruit ſpirituali ruina, quæ eſt peccatũ. Poteſt tamẽ ſcandalũ paſſiuum eſſe ſine peccato eius, ex cuius facto aliquis ſcãdalizatur, ſicut de his, quæ alius bene facit, & tamen alter ſcandalũ patitur. Et ſcandalũ paſſiuũ nõ eſt ſpeciale peccatũ: cum ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingat ſecundum quodcunque genus peccati. Sed actiuum, ſi eſt per accidẽs: & præter intentionem, vt ſi quis facto, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occaſionem ruinæ, ſed ſolum ſuæ voluntati ſatisfacere ſic ſcandalum actiuum non eſt ſpeciale peccatum: quia quod per accidens eſt, non conſtituit ſpeciẽ peccati. Per ſe autem ſcãdalum actiuũ eſt, quando aliquis intendit alium trahere ad peccandum, & ſic ex intentione ſpecialis finis ſortitur rationẽ ſpecialis peccati. Et ſicut homicidium propter ſpeciale nocumentum proximi, eſt ſpeciale peccatũ, ita etiam ſcandalum propter hoc, quod intenditur ſpeciale proximi nocumentum: & opponitur directè correctioni fraternæ, in qua attenditur ſpecialis nocumenti remotio. Et ſcandalum paſſiuũ quandoque eſt veniale, vt cum ex inordinato dicto, vel facto alterius commouetur quis motu venialis peccati. Quandoque vero eſt mortale, ſi vſque ad mortale commouetur. Sed actiuum ſi ſit per accidẽs, quando que eſt veniale, vt ſi quis veniale committat, vel aliquid cum leui indiſcretione, aut actum faciat, qui non ſit per ſe malus, ſed ſpeciem mali habeat. Quãdoque autẽ eſt mortale, ſi actũ peccati mortalis cõmittat, ſiue proximi ſalutẽ cõtemnat, faciendo quod ſibi libuerit. Sed ſi ſcandalũ actiuum ſit per ſe, vt ſi inducit aliquem ad peccandum mortaliter, eſt peccatũ mortale, ſi venialiter, erit veniale. Et ſcandalum paſſiuum non inuenitur in his, qui perfectè Deo inhærent per amorẽ importat enim tale ſcandalum quandã commotionẽ animi in eo, qui ſcandalum patitur, quę ceſſat in viris perfectis deo inhærentibus, cuius eſt immutabilis voluntas. Vnde quantũcumque videat alios inordinatè ſe habere dictis, vel factis: ipſi à ſua rectitudine nõ recedũt: nam qui confidit in Domino, ſicut mons Syon, non commouebitur in æternũ. Nec in talibus inuenitur ſcandalum actiuũ: perfecti enim, quæ agũt ordinatè faciunt, & hanc cautelam adhibent vt non ſolum ipſi non offendant, ſed nec aliis offenſionem parent: & ſi

Scandalũ quãdo eſt ſpeciale peccatum.

Scandalũ quãdo eſt veniale, et mortale.

Scandalũ paſſiuum non cadit in perfectos viros.

Nec ſcandalum actiuum in perfectis inuenitur.

quid in eorum dictis, vel factis ab hoc moderamine deficit hoc ex infirmitate humana prouenit: nõ tamẽ in tantũ deficiunt, vt multum ab ordinis ratione recedant, sed modicum, & leuiter, quod non est tam magnũ: vt ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi occasio peccãdi. Et bona spũalia, quę sunt de necessitate salutis, propter scandalum prætermitti nõ debent: quia nullus peccare debet: vt alterius peccatum impediat, esset enim cõtra ordinem charitatis, quia plus debet diligere suam salutem, quã alterius. In his autem, quæ nõ sunt de necessitate salutis, si scandalum est ex malitia vt bona spiritualia impediantur: tunc est scandalum Pharisæorum quod non est attendendum. Quandoque verò scandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia, quod pusillorum scandalum dicitur, & tunc spiritualia bona vel sunt occultanda: vel interdum differenda, vbi periculum non imminet: quousque reddita ratione tale scandalum cesset. Si vero post redditam rationem duret, iam videtur esse ex malitia: vnde spiritualia tunc non sunt dimittẽda. Et bona temporalia si sunt nobis commissa, vt bona ecclesiastica Prælatis committũtur seu reipublicæ Rectoribus. propter scandalum non sunt dimittenda: imminet enim talibus bonorũ conseruatio de necessitate salutis. De his verò, quorũ domini sumus, quãdoque dimittere debemus propter scandalũ, & quãdoque non: nã si scandalũ ex infirmitate, vel ignorantia, vt pusillorũ, tunc vel totaliter dimittenda sunt tẽporalia, vel aliter sedandum scãdalum per aliquam admonitionem, & indicanda eis iustitia. Quod si nascitur scandalum ex malitia, non sunt temporalia dimittenda: noceret enim talis dimissio bono communi, atque daretur malis occasio rapiendi, & ipsis rapientibus damnum fieret, si tale scandalum attenderetur, vt ait Grego. in Moral. q. 43.

An spiritualia sint dimitenda propter scãdalum.

An temporalia sint dimittenda propter scãdalum.

De Præceptis Charitatis. Cap. 44.

De charitate debet dari præceptum.

DE charitate dandum est præceptum: importat enim præceptum rationẽ debiti, quod aut per se est, aut per aliud. Per se debitum est finis, qui habet rationem boni per se. Propter aliud vero est debitum id, quod ordinatur ad finem: sed finis spiritualis vitæ est, vt homo vniatur Deo, quod fit per charitatem. Et omnes virtutes de actibus quarum dan-

rum dantur præcepta ordinantur ad purificandum cor à passionibus ad habendum bonam conscientiam, & rectam fidem, vt diligatur Deus: vnde maximum est præceptum de charitate, quia id, quod est per se, potius est eo, quod est per aliud. Et quamuis charitas sit vna virtus, duos tamen habet actus: quorum vnus ordinatur ad alium, sicut ad finem. Ideo non solum datum est præceptum de dilectione Dei, sed & de dilectione proximi propter minus capaces: qui non de facili considerant, vnum horum præceptorum sub alio contineri. Et conuenienter mandatur, quod Deus ex toto corde diligatur: est enim vltimus finis, ad quem omnia sunt referenda. Vnde totalitas quædam designanda fuit circa præceptum de dilectione Dei: nam licet totum cor hominis semper ferri in Deum actualiter pertineat ad perfectioné Patriæ, potest tamé in via habitualiter totú cor hominis in Deú ferri, ita ꝙ nihil contra Dei dilectioné recipiat. Nec huic perfectioni contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitas, cum non tendat in obiectum oppositum, sed solum vsum charitatis impediat. Et præcipitur nobis ex toto corde, anima, & mente Deum diligere, vt tam pars superior, quam inferior, ac omnis nostra intentio in Deú feratur, illi subdatur, & obediat, ac secundum ipsum reguletur, tam secundum mentem, quá secundú voluntatem, & memoriam, siue secundum animam vegetabilem, sensitiuam, & intellectiuam. Et hoc præceptum de dilectione Dei plené, & perfecté, impletur in beata Patria, in Via impletur imperfecté: quia etsi non pertingit ad finem præcipientis, non tamen recedit ab ordine ad finem: sicut miles perfecté implet præceptum ducis exercitus, qui vincit hostem, imperfecté ille implet, qui ad victoriam non pertingit, non tamen aliquid agit contra disciplinam militarem. Vnde vnus tanto perfectius alio implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad Patriæ perfectionem. Et de dilectione proximi conuenienter traditur præceptum: debemus enim illum diligere, quia nobis proximus est secundum naturalem Dei imaginem, & secundum capacitatem gloriæ. Et diligendus est proximus non æqualiter sibi, sed similiter sibi, primò ex parte finis, scilicet, vt quis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum diligere debet: & illum amet in bonis, vt sit iusta dilectio, nec illum diligat

Duo præcepta dantur de charitate.

Conuenienter mandatur deus diligi ex toto corde.

Præcipitur deus ex toto corde, anima, & mente diligi.

An præceptum de dilectione Dei in via impleatur.

Conuenienter datur præceptum de dilectione proximi.

ptopter propriam vtilitatem, sed ea ratione, quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, vt sit dilectio proximi vera. Et ordo charitatis, pertinet ad ipsam rationẽ virtutis, cùm capiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile: vnde sub præcepto cadit. Primò enim Deũ super omnia debemus diligere. Secundò nos ipsos. Tertiò plus proximum, quã corpus proprium. Quartò domesticorum curã habere, & inter proximos meliores, & magis propinquos, magis diligere debemus. q. 44.

Ordo charitatis cadit sub præcepto.

De Dono Sapientiæ. *Cap.* 54.

Sapientia est donum Spiritus sancti.

SApientia est, per quam certissimè de aliis iudicatur, & secundum quam omnia ordinari oportet. Qui ergo cognoscit causam altissimã in aliquo genere, potest de omnibus, quæ sunt illius generis iudicare, & ordinare, & dicitur sapiens in illo genere, vt Architector. Qui verò cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantùm per regulas diuinas omnia iudicare, & ordinare potest: quod iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum. Spiritualis enim omnia iudicat, & Spiritus etiam scrutatur profunda Dei: vnde sapientia est donum Dei. Cuius essentia in intellectu est sicut in subiecto: actus enim eius est rectè iudicare secundum rationes diuinas, causa autem in voluntate, quæ est charitas vniens nos Deo. Et sapientia non est solum speculatiua, sed practica: intendit enim rationibus æternis, & conspiciendo prout diuina in se ipsis contemplatur, & cõsuetudo, secundum quod per diuina iudicat de humanis actibus, & illos dirigit per diuinas regulas. Nec sapientia, quæ est donum Spiritus sancti, & cum peccato mortali: quia nos vnit charitati, & rectitudinem facit iudicij circa res diuinas. Charitas autem non cõpatitur se cum peccato mortali. Et omnes, qui sunt in gratia, tantum fortiuntur de directo iudicio tam in cõtemplatione diuinorum, quàm in ordinatione rerum humanarum secundum diuinas regulas, quantum est necessarium ad salutẽ: nam si natura nõ deficit in necessarijs, multominus gratia, quia vnctio docet nos de omnibus. Sed quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum altiora mysteria cognoscentes, & alijs manifestare potentes, ac etiã dirigentes humanos actus non solum sui ipsius, sed etiã alio-

Donũ sapientiæ nõ solum speculatiuũ, sed practicum nõ est cum peccato mortali.

Donũ sapientiæ est in omnibus habentibus gratiam.

rum, qui

rum, qui gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratũ facientem: cùm magis pertineat ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit, prout vult. Et septima beatitudo adaptatur dono sapientiæ, & quã-tùm ad meritum, & quantum ad præmium. Ad meritum quidem, quia pacifici dicuntur quasi pacem facientes vel in se ipsis, vel in aliis: pax enim constituitur, cum res ad debitum ordinem rediguntur. Ordinare autem pertinet ad sapiẽtiam: quare pacificum esse illi attribuitur, & præmium, quòd filij Dei vocabuntur, etiam ei conuenit. Nam dicuntur aliqui filij Dei, prout participant similitudinem Filij vnigeniti naturalis, qui est Sapientia Patris: vnde participando donum sapientiæ, quis ad Dei filiationem pertingit. q. 45.

Septima beatitudo respondet dono sapiẽtiæ.

De Stultitia, quæ opponitur Sapientiæ. Cap. 46.

STultitiæ nomen à stupore sumptum est: & differt à fatuitate, quia stultitia importat hebetudinem cordis: & sensuum obtusionem: fatuitas verò totalem priuationem spiritualis sensus. Et ideo stultitia conuenienter opponitur sapientiæ, sicut contrarium, & fatuitas sicut pura negatio: nam fatuus caret sensu iudicandi, stultus habet sensum, sed hebetatum, sapiens verò cognoscit subtiliter, & perspicaciter. Et cum stultitia stuporem sensus importet in iudicando, aut iste stupor est ex indispositione naturali, vt in amentibus, & talis stultitia non est peccatum: aut procedit, quia dum homo immergitur in rebus terrenis, ineptus redditur ad percipienda diuina: & talis stultitia est peccatum. Quæ filia est luxuriæ ex hoc, quod hebetatus est sensus spiritualis ad spiritualia iudicanda, quod maximè fit per luxuriam, quibus delectationibus anima maximè absorbetur. q. 46.

Stultitia sapientiæ opponitur.

Stultitia est peccatum, & filia luxuriæ.

De Prudentia secundum se. Cap. 47.

PRudentia ad vim cognoscitiuã pertinet, prudens enim dicitur quasi procul videns: visio autem non est virtutis appetitiuæ, sed cognoscitiuæ. Et quia cognoscere futurum ex pręsentibus, vel præteritis fit per quãdam collationẽ: prudentia propriè est rationis, & non sensuum, & in ratione practica consistit: nam ad prudentem spectat bene posse consiliari: consilium verò est de his, quæ sunt agenda per nos

Prudentia est in vi cognoscitiua, & ad rationem practicam spectat.

in ordine ad aliquem finem. Pertinet etiam ad prudentiam non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quod est finis rationis practicæ. Et quia non potest aliquid alteri conuenienter applicari, nisi cognoscatur & id, quod applicandum est, & id, cui applicandum est, ideo oportet prudentem cognoscere & vniuersalia principia, & singularia, circa quæ sunt operationes. Et prudentia est virtus, cum non solum habeat rationem virtutis, quam habēt intellectuales, sed etiam quam habent morales: quia pertinet ad ipsam applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Sed plus habent de ratione virtutis habitus, qui respiciunt rectitudinem appetitus, cùm respiciant bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est, id, quod est bonum sub ratione boni, ergo. Et est specialis virtus prudentia, quæ diuersificatur ab alijs virtutibus intellectualibus secundum materialem diuersitatem obiectorum: quia sapientia, scientia, & intellectus sunt circa necessaria. Sed ars, & prudentia sunt circa contingentia: ars tamen circa factibilia, quæ in exteriori materia constituuntur, vt domus, gladius, & similia. Prudentia autem circa agibilia, quæ in ipso operante consistunt. Et à moralibus virtutibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem distinctiuam potentiarum, videlicet intellectus, in quo est prudentia, & appetitus, in quo est virtus moralis. Et ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his, quæ sunt ad finem: nam finis moralium est bonum humanum, quod est secundum rationem esse. Quare oportet fines moralium præexistere in ratione, præstitutus enim est homini hic finis secundum rationem esse: quia vnicuique ratio naturalis dictat, vt secundum rationem agat. Sed qualiter, & per quæ media homo medium rationis attingere possit, ad dispositionem prudentiæ pertinet, cum medium istud inueniatur per rectam dispositionem eorum, quæ sunt ad finem, quod ad prudentiam attinet. Medium etiam inuenire in virtutibus moralibus ad prudentiam pertinet: quia etsi naturaliter inest vnicuique, vt secundum rationem viuat, qualiter tamen, & per quæ homo attingat medium rationis in operando, ad rationem prudentiæ attinet: per ipsam enim recta dispositio eorum, quæ sunt ad finem, inuenitur. Et præcipuus

Prudentia est cognoscitiua singularium.

Prudentia est virtus.

Prudentia est virtus specialis.

Prudentia non præstituit finem virtutibus moralibus.

Ad prudētiam pertinet inuenire medium in moralibus.

cipuus actus prudentiæ ille, est qui præcipuus actus est rationis agibilium: cuius quidem tres sunt actus. Primo consiliari, quod pertinet ad inuentionem. Secundo de inuentis iudicare, quæ speculatiua facit ratio: practica verò quæ ordinatur ad opus, vlterius procedit, & eius est præcipere, qui est tertius actus. Consistit enim in applicatione consiliatorum, & iudicatorum ad operandum: qui actus cùm propinquior sit fini rationis practicæ, hinc est, quod ipsius est principalis actus, & per consequens prudentiæ. Et sollicitudo ad prudentiam spectat: sollicitus enim dicitur aliquis in quantum ex quadam solertia velocem animum habet ad persequenda ea, quæ sunt agenda, postquam consiliauerit, vt dicit Phil. in 6. Ethic. Et quamuis quidam crediderint prudentiam non se extendere ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium, hoc tamen charitati repugnat, quæ non quærit, quæ sua sunt. Repugnat etiam rectæ rationi, quæ iudicat bonum commune melius esse, quàm bonum vnius. Cùm ergo ad prudentiam spectet rectè consiliari, iudicare, & præcipere de his, per quæ peruenitur ad debitum finem, patet prudentiam non solum se extendere ad bonum priuatum vnius, sed etiam ad bonum commune multitudinis. Differunt tamen prudentiæ specie secundum diuersos fines: quia diuersificantur species habituum secundum diuersitatem obiectorum, quæ pœnes rationem formalem ipsorum attenditur. Quare alia est prudentia simpliciter dicta, quæ ad bonum proprium ordinatur: alia est œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ: & alia politica, quæ ordinatur ad bonum commune ciuitatis, vel regni. Et quamuis subditorum, vel seruorum, inquantum tales sunt, non sit regere, & gubernare, sed magis regi, vel gubernari, quia tamen quilibet homo, prout rationalis est, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, ideo eis conuenit prudentiam habere: nam seruus secundum Phil. non habet quid consiliatiuum, inquantum est seruus, est tamen consiliatiuus, prout est animal rationale. Et tripliciter dicitur prudentia: quædam est falsa, & per similitudinem dicta, vt si quis disponit ea, quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, congruenter ad aliquod malum, vt prudens latro dicitur, qui conuenienter vias inuenit ad latrocinia, sic etiam dicitur prudentia car-

Præcipere est principalis actus prudentiæ, & ad eum pertinet sollicitudo.

Prudētia extendit se ad regimen multitudinis.

Diuersa prudentiæ.

An prudentia sit in subditis, & seruis.

Prudentia an sit in peccatoribus.

nis. Secunda prudentia est vera adinueniens veras vias ad bonum finem: sed est imperfecta dupliciter. Vno modo accipiendo pro fine id, quod non est communis finis totius vitæ humanæ, sed alicuius negotij specialis, vt si quis inueniat accommodatas vias ad negotiandum, vel nauigandum. Alio modo est imperfecta, si deficit in principali actu prudentiæ, vt si quis rectè consilietur, & indicet de his, quæ pertinent ad totam vitam, non tamen efficaciter præcipiat. Tertia prudentia est vera, & perfecta, quæ omnes hos actus perficit ad bonum finem totius vitæ: & hæc non est in peccatoribus: prima autem est in ipsis solis, secunda verò communis bonis, & malis. Et in omnibus habentibus gratiam est prudentia: nam qui habet gratiam, habet charitatem. Virtutes vero sunt connexæ, vnde qui vnam habet, & omnes alias habere necesse est: ita vt in pueris baptizatis non dum habentibus vsum rationis sit prudentia secundum habitum, sed non secundum actum. In his autem, qui habent vsum rationis, sit etiam secundum actum de his, quæ sunt de necessitate salutis, & per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur. Et prudentia inest nobis à natura, quantum ad quædam principia prima vniuersalia sicut & in speculabilibus dicitur. Quantum verò ad particularem cognitionem eorum, circa quæ operatio consistit, tunc aut operatio est circa finem, vel circa ea, quæ sunt ad finem, sed fines recti humanæ vitæ sunt determinati, ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, vt quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus ad rectos fines inclinantur. Ea autem, quæ sunt ad finem in rebus humanis, non sunt determinata: quia secundum diuersitatem personarum, & negotiorum multipliciter diuersificantur. Ideo talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, cum inclinatio naturæ semper sit ad aliquid determinatum: potest tamen ex naturali dispositione vnus esse aptior alio ad discernenda huiusmodi, sicut etiam accidit circa conclusiones speculatiuarum scientiarum. Cum ergo prudentia non sit circa fines, sed circa ea, quæ sunt ad finem, ideo prudentia non est naturalis. Sed prudentia non amittitur per obliuionem, sicut scientia, quæ consistit in sola cognitione: ipsa enim prudentia est in appetitu, & principaliter actum suum habet in præcipiendo, quod est applicare

Prudentia est in omnibus habentibus gratiam.

Prudentia non inest nobis à natura.

Prudentia non amittitur per obliuionem.

cognitionem debitam ad appetendum,&operandum. Poteſt tamen obliuio impedire prudẽtiam, inquantũm procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per obliuionem tolli poteſt: corrũpitur autem magis prudentia per paſſiones, vnde 6. Ethi. dicitur, Delectabile, & triſte prudentiæ æſtimationem peruertit. q. 47.

De partibus prudentiæ. Cap. 48.

Conuenienter aſſignãtur tres partes prudentiæ, memoria videlicet præteritorum, intelligentia pręſentiũ, & prouidentia futurorum: nam tribus modis poſſunt aſſignari partes alicui virtuti. Vno modo ad ſimilitudinẽ partium integraliũ: quia illæ dicuntur eſſe partes virtutis alicuius, quas neceſſe eſt concurrere ad perfectum actũ illius virtutis, & ſic capiuntur partes enumeratæ à Tullio, Macrobio, & Ariſtotele. Alio autem modo partes ſubiectiuæ virtutis dicuntur ſpecies eiuſdem generis diuerſæ: & ſic partes prudentiæ ſumuntur, vt per quam quis regit ſeipſum, & per quam aliquis regit multitudinem: quæ ſubdiuiditur in œconomicã & politicam. Et aliæ partes potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos actus ſecundarios, vel materias, quaſi non habentes totam potentiam principalis virtutis, ſicut eubulia: quæ eſt circa conſilium, & ſyneſis quæ eſt circa iudiciũ eorum, in quibus quãdoque à lege cõmuni oportet recedere. Prudentia autẽ eſt circa actum principalem, qui eſt præcipere. q. 48.

Cõuenienter aſſignãtur prudentiæ tres partes.

De ſingulis prudentiæ partibus quaſi integralibus. Cap. 49.

Memoria eſt pars prudẽtiæ: ad prudentiã enim requiritur pluriũ memoriã habere, cũ circa cõtingẽtia operabilia ſit in quibus quid verũ ſit, vt in pluribus, oportet per experimẽtũ conſiderare, quod ex pluribus memoriis ſit. Quatuor autem ſunt, per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum eſt, vt eorum, quæ vult memorari, quaſdam ſimilitudines aſſumat cõuenientes, nec tamen omnino conſuetas: quia ea, quæ ſunt inconſueta, magis memoramur, & ſic in eis magis animus, & vehementius detinetur. Ex quo ſit, quòd eorum, quæ in pueritia vidimus, magis memoremus. Secundò oportet, vt homo ea, quæ memoriter vult tenere ſua conſideratione ordinatè diſponat, vt

Memoria eſt pars prudentiæ ſicut etiã intellectus.

vt ex vno memorato facilè ad aliud procedatur. Tertiò ne cesse est, vt homo sollicitudinem apponat, & affectũ adhibeat ad ea, quæ vult memorari: quia quanto aliquid magis imprimitur animo, tantò minùs elabitur. Quartò oportet, ꝙ ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari: vnde Phil. dicit in lib. de Memor. ꝙ meditationes memoriam saluant. Et intellectus, prout importat quandã rectam æstimationem alicuius extremi principij, quod capitur, vt per se notum pars est prudentiæ: omnis enim deductio rationis procedit ab aliquibus quæ capiuntur vt principia. Quare oportet totũ processum prudẽtiæ, quæ est recta ratio agibilium, ab intellectu aliquo deriuari. Sic etiã docilitas pars prudentiæ ponitur, vt aliquis sit bene susceptiuus disciplinæ: quia particularium operabilium sunt quasi infinitæ diuersitates, ita vt ab vno homine sufficienter considerari non posint, nec per modicum tempus. Vnde ab alijs indiget homo eruditi, & maximè à senibus, qui sanum intellectum adepti sunt per multas experientias. Sic etiam solertia, quæ est facilis, & prompta coniecturatio circa inuentionem medij: nam sicut docilitas operatur, vt homo se bene habeat in acquirendo rectã opinionem ab alio, ita solertia bene se habet in acquirendo rectam æstimationem per seipsum cũ veloci consideratione. Et ratio cum non sumitur pro ipsa potentia, sed pro eius bono vsu: pars est prudẽtiæ: prudens enim bene cõsulit. Quare oportet esse bene ratiocinatiuũ: vt posit bene applicare vniuersalia principia ad particularia, quæ sunt varia, & incerta, quod opus rationis est. Et cõtingentia futura, secundum ꝙ sunt ordinabilia per hominẽ in finẽ humanæ vitæ, ad prudẽtiam pertinẽt: prouidentia enim importat respectũ quendã alicuius distantis ad ea, quæ in præsenti occurrũt, & ordinãda sunt. Quare prouidentia est pars prudẽtiæ, atque principalior inter oẽs partes: quia omnia alia quæ requirũtur ad prudẽtiã: ad hoc sunt necessaria, vt aliquid rectè ordinetur ad finẽ. Et quia prudentia est circa singularia operabilia, in quibus multa cõcurrũt, contingit aliquid scd̃m se cõsideratũ esse bonũ, & cõueniens fini, quod tñ ex aliquibus cõcurrẽtibus reddit vel malum, vel nòn opportunum ad finẽ: vt bonum est ostẽdere alicui signa amoris, sed si superbia, vel suspitio adulationis in aĩo illius ex hoc cõtigerit, nõ erit conueniẽs ad finem. Vnde ad prudentiam

Docilitas est pars prudẽtiæ, sic etiam solertia.

Ratio est pars prudentiæ.

Prouidentia est pars prudentiæ.

Circunspectio, et cautio partes prudentiæ sunt.

dentiam necessaria est circunspectio, per quam consideratur aliquid an sit conueniens fini secundum ea, quæ circunstant: virtutes enim morales per circunstantiarum determinationem perficiuntur. Et ita est necessaria cautio ad prudentiam, vt si accipiantur bona, vt vitentur mala: nam propter multiformitatem operabilium miscetur aliquando fasum vero, & malum bono, & speciem boni habent, vnde actus virtutum impediuntur. Quare necessaria est cautio, vt ipsa mala totaliter vitentur, vel minus noceant. q. 49.

De Partibus subiectiuis Prudentiæ. Cap. 50.

REgnatiua species prudentiæ ponitur, ad prudentiam enim pertinet regere, & præcipere: & vbi specialis ratio regiminis, & præcepti in actibus humanis inuenitur, ibi etiam inuenitur specialis ratio prudentiæ. Patet autē ad eum, qui regit non solum seipsum, sed communitatem, aut regnum, perfectius competere rationem regiminis vel præcepti: quia ad plura se extendit, & vniuersaliorem finem attingit. Vnde secundum specialem, & perfectam rationem regnatiua, species prudentiæ ponitur. Sic etiam politica: nam per prudentiam communiter dictam homo seipsum regit in ordine ad proprium bonum, per politicam verò ad bonum commune: agunt enim homines seipsos per liberum arbitrium: vnde requiritur in eis rectitudo quædam regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Quare comparatur regnatiua ad politicam, sicut architectonica ad eam, quæ manu operatur. Et œconomica species prudentiæ ponitur: quia finis eius est bene viuere secundum domesticam conuersationem. Domus enim medio modo se habet inter vnam singularem personam, & ciuitatem, ac regnum. Vnde sicut prudentia communiter dicta quæ est regitiua vnius, distinguitur à politica, ita œconomica distinguitur ab vtraque. Sed & militaris, secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet rationem prudentiæ eius directio: licet executio ad fortitudinem pertineat. Oportet enim in bono communi per milites hostium insultus repellere: quia natura non solum vim concupiscibilem dedit animalibus ad ea, quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam irascibilem, per quam impugnantibus resistant. Quare militaris etiam pars prudentiæ ponitur, q. 50.

Regnatiua est species prudētiæ secundum directionem.

Politica species prudentiæ ponitur, & œconomica etiam.

Iconomica est species prudentiæ.

Militaris est pars prudentiæ.

X ij

De Virtutibus adiunctis Prudentiæ. Cap. 51.

Eubulia est virtus, & distincta à prudentia.

EVbulia bonitatem consilij importat, quare virtus humana est. Inter cæteros enim actus hominis est bene consiliari, cum sit per rationis inquisitionem circa agenda in quibus vita humana consistit. Et eubulia est virtus distincta à prudentia: nam actus rationis ordinati ad opus, sunt diuersi. & eandem rationem bonitatis non habent. Ex alio enim efficitur homo bene consiliatiuus, & bene iudicatiuus, & bene præceptiuus: quod patet ex hoc, quod aliquando ista ab inuicem separantur. Vnde oportet aliam virtutem esse eubuliam, per quam homo bene consulit, & aliam prudentiam, per quam homo bene præcipit. Ordinatur tamen eubulia ad prudentiam, sicut Consiliari ad Præcipere. Et sane ipsa non esset virtus, prout morales sine prudentia, & cæteræ virtutes sine charitate. Est ergo tanquam secundaria virtus ad principaliorem. Et synesis, quæ est circa particularia operabilia, virtus est: rectum enim iudicium importat. Vnde eusyneci homines boni sensus dicuntur. Et quia bonitas consilij, & bonitas iudicij non reducuntur in eandem causam, cum multi bene consilientur ex dispositione imaginatiuæ virtutis, quæ de facili potest formare diuersa phantasmata: & tamen propter deffectum intellectus, qui maximè contingit ex mala dispositione sensus communis non bene iudicantis, non sunt boni iudicij. Ideo præter eubuliam est alia virtus bene iudicatiua, quæ synesis dicitur. Et quia contingit aliquando quædam iudicanda esse præter communes regulas, hoc facit specialis virtus, quæ gnomin dicitur: talia enim ipsa iudicat, sicut synesis, quæ fiunt secundum regulas communes: sic in speculariuis altiora principia considerat sapientia quàm scientia. Quare virtus ista gnomin, quæ secũdum altiora principia, quàm sint regulæ communes, bene iudicat. distincta est à synesi, & quandam iudicij perspicacitatem importat sicut impugnatori patriæ depositum non esse reddendum, & similia: quàmuis secũdum regulas communes depositum sit semper reddendum. q. 51.

Synesis est spec. alis virtus.

Gnomin est specialis virtus.

De Dono Consilij. Cap. 52.

COnsilium est donum Spiritus sancti, inquantum ratio nostra à spiritu sancto mouetur, vel instruitur de agendis

Consilium ponitur inter dona Spiritus sancti, & prudentiæ respondet.

dis:sunt enim dona dispositiones,quibus anima redditur bene mobilis à Spiritu sancto. Deus verò vnumquemque mouet secundum motum eius. Creatura autem rationalis per inquisitionem rationis, quæ consilium dicitur, ad aliquid agendum mouetur: vnde consilium inter dona Spiritus sancti ponitur, quod donum virtuti prudentiæ respondet, quia principium motiuum inferius adiuuatur,& perficitur à superiori. Quare prudentia rationis rectitudinem importans iuuatur,& perficitur à Spiritu sancto, qui est æterna, & suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et in beata patria manet donum consilij: causat enim Deus in Beatis cognitionem agendorũ nõ quasi in ignorantibus sed quasi continuãdo in eis cognitionẽ eorũ,quæ sciunt,& illuminando de his, quæ nesciunt circa agenda, sicut de simplici nescientia purgantur angeli:& hæc instructio,per quam à Deo instruuntur, consilium dicitur. Et in Beatis sunt aliqui actus ordinatio ad finem, vel quasi procedentes ex cõsecutione finis, sicut quod Deum laudant: vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, vt sunt ministeria angelorum, & orationes Sanctorum. Et quia consilium est de his, quæ sunt vtilia ad finem, ideo misericordiæ beatitudo specialiter dono respondet consilij: dirigit enim nos ad finem, cum ad omnia vtilis sit pietas. q. 52.

In beata Patria manet donum consilij.

Quinta beatitudo de misericordia respondet dono consilij.

De Vitiis oppositis Prudentiæ. Cap. 3.

Imprudentia est peccatum.

IMprudentia priuatiuè quandoque capitur, prout aliquis prudentia caret, quam nactus est & debet habere,& hæc peccatum est,si non adhibet studium ad habendam prudentiam propter negligentiam. Quandoque capitur contrariè prout mouetur quis contra rationem prudentiæ, recta enim ratio prudentiæ consiliando agit, imprudens verò spernit,& sic peccatum est,quia non potest homo contra prudẽtiã agere,nisi diuertens à regulis,quibus ratio prudẽtiæ recti ficatur. Quod si contingat per auersionem à diuinis regulis, vt si contemnat diuina documenta, mortaliter peccat præcipitanter agendo: si verò sit sine contemptu, & detrimento eorum,quæ sunt de necessitate salutis: peccatum est veniale. Et speciale peccatum est, non generale imprudentia, si capitur respectu omnium peccatorum absolutè, sicut nec prudentia etiam est virtus generalis, cum sit circa

Imprudentia an sit generale vel speciale peccatum.

actus speciales, videlicet circa ipsos actus rationis, sed per participationem sumpta imprudentia sic est generale peccatum, quia non potest accidere aliquod peccatum, quod non sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod ad imprudentiam pertinet. Dicitur etiam generale peccatum secūdum aliquod genus quia continet multas species sub se, videlicet subiectiuas, potentiales, & integrales, vt suprà probatum est. Et præcipitatio sub imprudentia continetur. Dicitur autem præcipitatio in actibus animæ metaphoricè secundū similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitatio secūdum corporalem motum, quod à superiori in ima peruenit secundum impetum quendam proprij motus, vel alicuius impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio: imum autem est ipsa operatio per corpus exercita: gradus autem medij, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas, per quam aliquis non acquiescit sententiis malorum. Per quos quidem gradus aliquid ordinatè descendit rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis pertransitis huiusmodi gradibus dicitur præcipitatio. Cùm ergo inordinatio consilij ad imprudentiam pertineat, manifestum est quòd vitium præcipitationis sub imprudentia continetur. Ita enim incōsideratio, quæ defectus recti iudicij est, prout aliquis in rectè iudicando deficit contemnendo, vel negligendo attendere ea, ex quibus rectum iudicium procedit. Et inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet: nam sicut præcipitatio est ex defectu rationis circa actum consilij, & consideratio circa actum iudicij: ita inconstantia est circa actum præcepti. Tunc enim aliquis dicitur inconstans, cùm ratio deficit in præcipiendo ea, quæ sunt consiliata, & iudicata: quia inconstans recedit à bono proposito concepto, & ex defectu rationis non resistit passioni, cui potest resistere. Et prædicta vitia maximè oriuntur ex luxuria: quia perfectio prudentiæ, & omnis virtus intellectualis in abstractione à sensualibus consistit. Delectationes autem Venereæ maximè corrumpūt prudentiæ extimationem, cum totam animam absorbeant, & ad sensibilem delectationem trahant. q. 53.

Præcipitatio continetur sub imprudentia.

Inconsideratio ad imprudentiam pertinet.

Inconstantia sub imprudentia continetur.

Supradicta vitia à luxuria oriuntur.

De Ne

De Negligentia. Cap. 54.

Negligentia defectum debitæ sollicitudinis importat, vnde rationem peccati habet: quia defectus debiti actus est peccatū. Et sicut sollicitudo est actus specialis virtutis: ita negligentia est speciale peccatū propter defectū specialis actus rationis, quæ est sollicitudo: quamuis iste defectus inueniatur aliqualiter in omnibus peccatis sicut omnia vitia, quæ sunt circa actum rationis: cum quilibet actus rationis extendat se ad quamlibet materiam moralem. Et di recte opponitur sollicitudini negligentia: sed quia rectitudo sollicitudinis ad prudentiā pertinet, per oppositum negligētia ad imprudentiam spectat, quod ex nomine patet: dicitur enim negligens quasi non eligens. Electio autem eorum, quæ sunt ad finem ad prudentiam spectat: quia negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet electio. Et cùm negligentia ex quadam remissione voluntatis proueniat, per quā contingit rationē non sollicitari, vt ea præcipiat, quæ debet, vel eo modo, quo debet, si est de his, quæ sunt de necessitate salutis erit peccatum mortale: sicut etiam erit, si voluntas in tantum remittatur in his, quæ dei sunt vt totaliter à charitate Dei deficiat, maximè si hoc ex contemptu sequatur. Quod si negligentia consistat in his, quæ non sunt de necessitate salutis nec ex cōtemptu fiat, sed ex aliquo defectu feruoris charitatis, qui interdum impeditur per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est mortalis, sed venialis. q. 54.

Negligentia est speciale peccatum.

Negligentia opponitur prudentiæ.

Negligentia potest etiam esse peccatum mortale.

De Vitiis oppositis Prudentiæ similitudinem cum ea habentibus. Cap. 55.

Prudentia carnis propriè est secundum quod aliquis bona carnis habet: vt vltimum finem vitæ suæ: hoc autem est peccatum, quia per hoc homo deordinatur circa vltimum finem, qui non consistit in bonis corporis. Et quamuis prudentia simpliciter dicta in bonā partem capiatur aliquo tamen addito potest etiam capi in malum. Quæ prudētia carnis si sumitur secundum absolutam rationem prudentiæ, ita quod in cura carnis constituatur vltimus finis totius vitæ peccatum mortale quia per hoc auertitur homo à Deo, cum impossibile sit esse plures vltimos fines. Sed si

Prudentia carnis est peccatum.

Prudentia carnis an sit peccatū mortale.

capiatur secundum rationem particularis prudentiæ,id est in ordine ad aliquem finem particularem sic est veniale:afficitur enim aliquando quis inordinatè ad aliquid delectabile carnis absque eo,quod auertatur à deo per peccatum mortale.Si verò quis actu referat curã carnis in finẽ honestũ,vt cũ studet comestioni carnis propter corporis substentationem non vocatur prudentia carnis,quia sic vtitur homo cura carnis,vt ad finem.Et astutia est speciale peccatum,& à prudẽtia carnis distinctũ:potest enim aliquod peccatũ esse cõtra prudentiã dupliciter aliquam eius similitudinem habens. Vno modo,quia studium rationis ordinatur ad finem, qui nõ est verè bonus,sed apparens:& hoc pertinet ad prudentiam carnis.Alio modo inquantum aliquis ad consequendum finẽ, siue sit bonus,siue sit malus,vtitur viis non veris, sed simulatis,& apparentibus:& hoc ad astutiam pertinet Et dolus ad astutiam spectat:ipsa enim assumit vias non veras, sed simulatas,& apparentes ad finem aliquem prosequendum bonũ, vel malum. Quod si assumptio istarum viarum consideratur in ipsa excogitatione viarum : hoc propriè ad astutiam pertinet : si verò consideratur secundum executionem operis: sic est dolus.Quare executionem astutiæ dolus importat. Sic etiam ad astutiam pertinet fraus, quæ à dolo in hoc differt,quod dolus ad executionem astutiæ spectat, siue fiat per verba , siue per facta : fraus verò secundum quod fit solum per facta. Et de rebus temporalibus solicitudinem habere tripliciter est illicitum.Primò ex parte eius,de quo sollicitamur , videlicet si temporalia tanquam finem quæramus.Secundò propter superfluum studium, quod in eis apponitur,ita vt retrahatur homo à spiritualibus,quibus principalius debet inseruire, quia solicitudo seculi suffocat verbum.Tertiò ex parte timoris superflui , cum timet quis,ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant, quod timere non debet homo cum ei dederit Deus præter suam solicitudinem corpus , & animam , subueniátque plantis & animalibus absque opere proprio secundum suæ naturæ proportionem.Debéntque omnes in diuina prouidentia confidere sperantes quod si fecerint, quæ debent:etiam temporalia ad necessitatem non deficient.Et quia nullum opus est virtuosum,nisi debitis circunstantiis formetur , inter quas vna est debitum tempus:ideo vnicuique tempori competit sua solli

Astutia est speciale peccatum.

Dolus & fraus quomodo ad astutiam pertineãt.

Quomodo sit illicitũ de temporibus habere sollicitudinem.

citudo

citudo non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interioribus. Et ad prudentiam pertinet prouidentia futurorū quæ inordinata esset solicitudo, si quis in talibus finem quæreret, vel superflua vltra præsentis vitæ necessitatem, vel tēpus solicitudinis præoccuparet. Et huiusmodi vitia ex auaritia oriuntur quia prudentia carnis, & astutia cum dolo, & fraude, similitudinem quandam habent cum prudentia in aliquali vsu rationis, qui vsus rationis inter alias virtutes morales maximè apparet in iustitia, quæ est in appetitu rationali, vnde indebitus vsus rationis maximè patet in vitiis oppositis iustitiæ: opponitur autem sibi maximè auaritia. q. 55. *An quis debeat esse sollicitus futurorū.* *Supradicta vitia ex auaritia oriuntur.*

De Præceptis pertinentibus ad Prudentiam. Cap. 56.

INter præcepta Decalogi nō fuit conueniens poni aliquod præceptum ad prudentiam pertinens: nam præcepta decalogi, sicut data sunt omni populo: ita etiā cadunt in æstimatione omnium, quasi pertinētia ad rationem naturalē: sed fines humanæ vitæ præcipuè sunt de dictamine rationis naturalis. Prudentia verò non est circa finem, sed circa ea, quæ sunt ad finem: vnde non erat ponendum directè ad prudentiā pertinēs aliquod præceptū in Decalogo. Et quia iustitia maximè respicit rationem debiti, quod ad præceptum requiritur: cōueniēs fuit præcepta prohibitiua dari in lege de executione astutiæ, inquantum pertinet ad iniustitiam: maximè enim committitur in his, circa quæ est iustitia: sicut dolo, & fraude: per quas calumnia alteri ingeritur, vel bona eius surripiuntur. q. 56. *In decalogo non fuit ponēdum præceptū de prudentia.* *Conuenienter in lege præcipitur de vitiis oppositis prudentiæ*

De iure. Cap. 57.

IVs obiectum est iustitiæ: nam inter alias virtutes propriū est iustitiæ ordinare hominem in his, quæ sunt ad alterū, quia æqualitatem quādam importat: æqualitas verò est ad alterum, certæ autem virtutes perficiunt hominem in his, quæ ei conueniunt secundum seipsum. Quare iustum dicitur id quod respondet alteri secundum æqualitatē quādam vt merces pro seruitio præstito. Vnde præ aliis virtutibus specialiter iustitiæ determinatur secundū se obiectum: quod vocatur iustum. Hoc verò est ius quod significat primò rem iustam: deinde & locum, in quo ius redditur, & etiam id quod *Ius est obiectum iustitiæ.*

Ius diuiditur in naturale & positiuum. redditur ab eo,qui debet facere iustitiam. Diuiditúrque ius in naturale,&positiuum,naturale habet naturam immutabilem,quantum in se est:positiuum verò adæquatum,vel commensuratum alteri ex cōndicto , siue ex communi placito. Quod quidem fit vel per priuatum condictum,vt si firmatur priuato pacto aliquid inter priuatas p̃sonas vel alio mō,cum populus aut princeps consentit aliquid haberi adæquatū vel commensuratum alteri,quod ius positiuum est.Ius verò gētium est aliquid commensuratum alteri naturaliter, non secundum absolutam sui rationem,sed secundū aliquid, quod ex ipso sequitur , vt proprietas possessionem , quia si consideratur ager,non habet vnde magis sit huius , quàm illius. Sed si habetur respectus ad opportunitatem colendi , & ad pacificum vsum agri : secundum hoc habet quandam commensurationem,vt sit vnius, & non alterius.Quare absolute apprehendere aliquid non solùm, conuenit homini,sed etiā brutis & sic ius naturale commune est nobis, & ipsis brutis. Considerare verò aliquid ,quod ex ipso sequitur, est proprium rationis.Cum autem aliquid apud omnes custodiatur ratione dictante,id proprium rationalium est, & ius gentiū dicitur, vt ait Caius iurisconsultus. Et à iusto politico distinguitur dominatiuum , & paternum : iustitia enim ius suum vnicuique reddit,supposita diuersitate vnius ad alterum.Filius autem est aliquid patris,& seruus domini:vnde inter eos non est simpliciter iustum. Sed quia vterque est homo:ideo ad eos aliquo modo est iustitia , & aliquæ leges eis dantur: quamuis deficiat perfecta ratio iusti. Dicitur ergo magis iustum œconomicum.q.57.

A iusto politico distinguitur, dominatiuum & paternū.

Iustitiæ definitio.

De iustitia. Cap.58.

CONuenienter definitur iustitia,quod sit perpetua,& cōstans voluntas,ius suum vnicuique tribuēs , nam in ea ponitur voluntas ad ostendēdū,quod actus iustitiæ debet esse voluntarius:additur constantia,& perpetuitas ad designandum firmitatem:& ius suum vnicuique tribuēs,quod est propria materia virtutis, & obiectum. Quòd si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset dicere, Iustitia est habitus,secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum vnicuique tribuit. Quæ iustitia cum æqualitatem importet: semper est ad alterum : nihil enim est

Iustitia semper est ad alterū.

enim est sibi æquale, sed alteri. Et cum rectificet actus humanos, actiones autem sunt suppositorum totorum & non partium, quia non dicitur manus percutere, sed homo per manum: iustitia propriè dicta requirit diuersitatê suppositorum & sic est vnius hominis ad alium. Metaphoricè vero in vno, & eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili, & concupiscibili, & prout istæ potentiæ obediunt rationi. Et quia iustitia operationes humanas rectificat: est virtus, quæ reddit bonum actum humanum, & ipsum hominem bonum facit: ex iustitia enim præcipuè boni viri nominantur, vt dicit Tul. de offic. & eius subiectum est voluntas: nam intellectu seu ratione non est: quia nec dicimur iusti ex hoc, quod rectè aliquid cognoscimus, sed quia aliquid rectè agimus. Proximum autem principium actus est vis appetitiua, non autem appetitus sensitiuus, quia apprehensio sensitiua non se extendit ad hoc, quod considerare possit proportionem ad altera, cum hoc sit proprium rationis: quare iustitia in voluntate est. Quæ iustitia, vt ordinat hominem ad alium singulariter consideratum, virtus est specialis & aliis condiuiditur, seu connumeratur. Si vero consideratur ad alium in communi, secundum quod ille, qui seruit alicui communitati, seruit omnibus hominibus, qui sub illa communitate continentur: sic virtus generalis est: nam omnes, qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad ipsam sicut partes ad totum, pars enim id, quod est, totius est, vnde quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Sic ergo bonum cuiuslibet virtutis ordinans hominem ad seipsum, seu ordinantis ipsum ad alias personas singulares: referibile est ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia: & secundum hoc actus omnium virtutũ possunt ad iustitiã pertinere prout ordinat ad bonum commune, sicque iustitia vocatur virtus communis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, hinc est, quod talis iustitia generalis, iustitia legalis dicitur: quia per eam homo cõcordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. Sed secundum quod iustitia est virtus generalis, non est idem per essentiam cum omni virtute: nam iustitia legalis virtus est generalis virtualiter, prout ordinat actus aliarum virtutum ad suum finẽ quod est mouere per imperium omnes alias virtutes: sicut

Iustitia est virtus, & eius subiectum in voluntate.

Iustitia est virtus etiam generalis.

Iustitia legalis nõ est idem per essentiam cũ omni virtute.

charitas ordinat actus omniũ virtutũ ad bonum diuinũ, vt ꝓpriũ obiectũ, & tamẽ est specialis virtus secũdũ suã essentiã: generale enim per prædicationẽ est idẽ essentialiter cũ his, ad quæ est generale, vt animal ad hominẽ. Sed generale secundũ virtutẽ, vt sol ad omnia corpora, quæ illuminãtur, & immutãtur per ipsius virtutẽ, non oportet esse idẽ in essentia cũ his, ad quæ est generale: quia nõ est eadẽ essentia causæ, & effectus. Potest tamen quælibet virtus, prout à prædicta virtute speciali quidẽ in essentia, & generali in esse secundũ virtutem, ordinatur ad bonum cõmune, dici iustitia legalis: & hoc modo iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt verò ratione. Et præter iustitiã legalem oportet esse quandã particularem iustitiã, quæ ordinet hominem circa ea, quæ sunt ad alterã singularem personã: sufficienter enim legalis ordinat, quantum ad bonũ commune immediatè: & quantum ad bonum vnius singularis, mediatè. Ideo oportuit esse aliquam particularem iustitiam, quæ immediatè ordinaret hominem ad bonum alterius singularis personæ. Et specialem materiam habet iustitia particularis: nam non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones, & res secundum quandam specialem rationem obiecti prout secundum eas vnus homo alteri coordinatur: attenditur enim ordinatio vnius hominis ad alterum per exteriores actiones, & per exteriores res, quibus sibi inuicem homines cõmunicare possunt. Non est autem circa passiones iustitia. Primò, quia subiectum eius est voluntas, cuius motus, vel actus non sunt passiones: cùm motus appetitus sensitiui solum passiones dicãtur. Secundò, ex parte materiæ: quia iustitia est circa ea, quæ sunt ad alterũ; per passiones autẽ interiores non ordinamur immediatè ad alterũ. Cùm ergo materia iustitiæ sit exterior operatio, secundũ quod ipsa, vel res, cuius est vsus habet debitam proportionem ad aliam personam, ideóque medium iustitiæ consistat in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorẽ, sequitur, iustitiam habere medium rei: æquale enim est realiter medium inter maius, & minus, & hoc rei medium est etiam medium rationis. Vnde in iustitia saluatur ratio virtutis moralis. Et proprius actus iustitiæ est reddere vnicuique, quod suum est: hoc autẽ dicitur esse suum vniuscuiusque personæ, quod ei debetur

Præter iustitiã generalem est aliqua particularis.

Iustitia particularis specialem habet materiã.

Iustitia non est circa passiones.

Medium iustitiæ est mediũ rei.

Actus proprius iustitiæ.

debetur secundum proportionis æqualitatem. Sic igitur, per reductionem quandam ad ipsam pertinet subuenire miseris, liberaliter benefacere & similia. Vnde si loquamur de iustitia legali, patet præclariorem esse omnibus virtutibus moralibus, inquantum bonum commune præeminet bono singulari vnius personæ. Patet etiam de iustitia particulari duplici ex ratione, Primo ex parte subiecti, cùm sit in voluntate, quæ est nobilior pars animæ. Secūdò ex parte obiecti, quia aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi: sed iustitia laudatur, secundum quod virtuosus ad aliū bene se habet: & sic iustitia est quodammodo bonum alterius, vt dicit Phil. in 5. Ethi. q. 58. *Iustitia præeminet inter morales.*

De Iniustitia. *Cap.* 59.

INiustitia illegalis, secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, videlicet bonum commune, quod contemnit: sed quantum ad intentionem, est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Iniustitia verò secundum quandam inæqualitatem ad alterū, habet materiam specialem, & est particulare vitium iustitiæ particulari oppositum. Et quia in his, quæ sunt propter finem per se dicitur aliquid, quod est intentū, per accidēs verò, quod est præter intentionem, ideo si aliquis faciat aliquid, quod sit iniustum, non intendens facere iniustum, cū hoc faciat per ignorantiam, tunc formaliter, & per se iniustum non facit, sed solum per accidens, & quasi materialiter est faciens id, quod est iniustum. Vnde talis operatio non nominatur iniustificatio. Sed si ex electione, & intentione, iniustum quis faciat tunc propriè iniustus dicitur, & iniustitiæ habitum habens. Facere autem iniustū præter intentionē, vel ex passione potest quis absque habitu iniustitiæ. Iniustum ergo per se, & formaliter loquendo nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Sed per accidens, & quasi materialiter loquendo, potest aliquis id, quod est de se iniustum, vel facere nolens, sicut cum quis præter intentionem operatur, vel pati volens, sicut cum aliquis sua voluntate plus dat alteri quàm debeat. Principium enim agendi in hominibus est voluntas: & ideo id propriè homo facit, & per se, quod volens facit, & id propriè patitur, quod præter voluntatem suā pati-

Iniustitia, an sit vitiū speciale.

An quis dicatur iniustus ex hoc, quod facit iniustum.

An aliquis possit pati iniustum.

dum:& hoc directè pertinet ad iniustitiam, vnde peccatum mortale est. Et dubia in meliorem partem sunt interpretanda: nam vbi non apparent manifesta indicia de malo alicuius, eum vt bonum habere debemus: quia iniuriatur quis alium, & contemnit, dum sine causa cogente de eo malam opinionem habet: melius est enim, quod aliquis frequenter fallatur habens bonā opinionē de malo homine, quàm quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit iniuria alicui non autem ex primo. Et semper secundum leges scriptas est iudicandum: aliter enim iudicium deficeret à iusto naturali, vel à iusto positiuo: legis enim scriptura ius quidem naturale cōtinet, & ab eo vim recipit. Positiuum verò continet, instituit, & dat ei robur. Quòd si legis scriptura continet aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi: atque ibi ius positiuum locum habet, vbi, quantum ad ius naturale, nihil differt, vtrum fit, vel aliter fiat, quod in ipso decernitur. Et quia eiusdem authoritatis est legem interpretari & legem condere, cum ille, qui dictum legis interpretatur, applicet ipsum ad particulare negotium, ideo sicut lex condi non potest, nisi ex publica authoritate, ita iudicium ferri non potest: nisi ex publica authoritate, aliter est vsurpatum iudicium. q. 60.

Dubia in meliorem partem interpretanda.

Secundum leges scriptas est iudicādum.

Iudicium vsurpatū est peruersum.

De Distinctione Iustitiæ commutatiuæ, & distributiuæ. Cap. 61.

IVstitiæ duæ sunt species, videlicet distributiua, & commutatiua: nam iustitia particularis ordinatur ad aliquam priuatam personam: quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Ad partem autem aliquam duplex ordo potest attendi. Vnus videlicet partis ad partem, cui similis est ordo vnius personæ ad personam: & hunc dirigit iustitia commutatiua, quæ consistit in his, quæ mutuo sunt inter duas personas ad inuicem. Alius ordo attēditur totius ad partes: & huic similatur ordo eius, quod est commune ad personas singulas: quem ordinem dirigit iustitia distributiua, quæ secundum proportionem communia distribuit. Quare non solum distinguuntur istæ iustitiæ secundū vnū, & multa, sed etiam secundum debiti rationem: nam alio modo debetur alicui id, quod est commune, & alio modo id quod est proprium. Et in distributiua iustitia medium accia

Medium nō capitur eodem mō in distributiua, & commutatiua.

pitur secundum proportionem rerum ad personas, vt sicut vna persona excedit aliam, ita etiam res, quæ datur vni personæ, excedit rem, quæ datur alij. In commutatiua verò attenditur proportio ipsius rei ad rem: vnde quanuis generalis forma iustitiæ sit æqualitas, in qua conuenit distributiua cum commutatiua, in distributiua tamen est æqualitas secundum proportionem geometricam, in qua attenditur medium secundum proportionem, in alia secundum arithmeticam, vt ait Arist. in 5. Ethic. Et cum iustitia sit circa quasdam operationes exteriores videlicet distributionum, & commutationum, quæ quidem sunt vsus, vel rerum, sicut cum quis aufert, vel restituit alteri rem suam: vel personarum, vt si quis in ipsam personam hominis iniuriam facit percutiendo, conuiciando, vel irreuerentiam exhibendo: vel operum, sicut cum quis iustè ab alio exigit, vel alteri reddit opus aliquod. Si ergo accipiamus medium vtriusque iustitiæ ea, quorum operationes sunt vsus, eadem est materia distributiuæ, & commutatiuæ iustitiæ: nam & res distribui possunt à cōmuni in singulos, & commutari de vno in alium. Sed si capiamus, vt materiam vtriusque iustitiæ actiones ipsas principales, quibus vtimur personis, rebus, & operibus: sic inuenitur vtrobique alia materia: nam distributiua iustitia est directiua distributionum, commutatiua verò commutationum, quæ esse potest inter personas. Quarum quædam est inuoluntaria, quædam voluntaria, potest enim aliquis vti re vel opere, aut persona alterius eo inuito, vt patet in fraude, furto, & adulterio: sed potest alius rem suam transferre in alterum cum aliqua ratione debiti. Primò quādo facit hoc pro recōpensatione alicuius debiti, vt in venditione. Secundò, quando alius tradit rem suam alteri, concedens illi vsum rei cum debito recuperandi rem: & si gratis concedat vsum rei, vocatur vsusfructus in rebus, quæ aliquid fructificant: in rebus verò, quæ nihil fructificant, vt pecunia, vasa, dicitur mutuatum, vel accommodatum. Sed si nec vsus gratis conceditur, appellatur locatio & conductio. Tertiò, tradit aliquis rem suam, vt recuperandam non ratione vsus, sed conseruationis, vt in deposito vel ratione obligationis, vt dum homo rem suam pignori obligat, aut pro alio fideiubet. Et omnia hæc ad iustitiam commutatiuam pertinent: quia in eis capitur medium secūdum vnam

An materia vtriusque iustitiæ sit diuersa.

vnã rationẽ, videlicet secundũ æqualitatẽ recõpẽsationis, Nec iustum idẽ est simpliciter, quod cõtra passum: importat enim hoc æqualẽ recõpensationẽ passionis ad actionẽ præcedentẽ, quod propriissimè dicitur in passionibus iniuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, vt si percutit in oculo, repercutiatur in eodẽ. Secundariò dicit contra passum in rebus, vt si quis alteri in rem suam intulit damnũ, ipse quoque in sua dãnificetur, vt in Exod. dicit. Tertio transfertur hoc nomẽ cõtra passum ad voluntarias cõmutationes in quibus vtriusque est actio, & passio, sed voluntarium minuit rationẽ passionis. In his verò facienda est recõpensatio sed in æqualitatẽ iustitiæ commutatiuæ, quàtenùs passio recõpensata æqualis sit actioni. Sed non semper esset æqualis, si aliquis semper pateret idem specie, quod fecit, vt si quis iniuriosè læserit psonã maiorẽ maior esset actio, quia passio eiusdẽ speciei, quã ipse pateret: vnde oportet secũdũ quãdam proportionatã cõmensurationem adæquare passionẽ actioni in cõmutationibus. In distributiua verò iustitia locum non habet: quia in ipsa non attenditur æqualitas secundum proportionẽ rei ad rem, vel passionis ad actionem, sed secundum quandam proportionem rerum ad personas: vnde nominatur contrapassum. q. 61.

Iustum nõ est idem quod contra passum.

De Restitutione. Cap. 62.

Restitutio est actus commutatiuæ iustitiæ: nihil enim aliud est restituere, quàm iterũ aliquẽ statuere in possessionẽ, vel dominiũ rei suæ, cũ in restitutione attẽdatur æqualitas iustitiæ secundũ recõpẽsationẽ rei ad rem, quod ad iustitiam cõmutatiuam pertinet. Quare restitutio cum importet redditionẽ rei iniustè ablatæ, necessaria est ad salutem: quia conseruare iustitiam est de necessitate salutis. Conseruatur autem, dum æqualitas ista seruatur: & ideo quando id, quod est, non est restituibile, per aliquid æquale recompensatio fieri debet, qualis possibilis est. Et in restitutione si consideratur inæqualitas ex parte rei, sufficit, vt simplum reddatur: cùm simplum reducat ad æqualitatem, vt tantum reddatur, quantum de alieno subtractum est. Sed si consideratur culpa, adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem: vnde ante cõdem

Restitutio est actus cõmutatiuæ iustitiæ.

Restitutio est necessaria ad salutem.

An sufficiat restituere simplũ, quod ablatũ est.

nationem non tenetur restituere, plus quàm accepit, sed post sententiã tenetur ad pœnã loco emendæ. Et quia homo debet restituere id, in quo aliquẽ damnificauit: quia dãnum est cũ aliquis minus habet: quã debet habere: ideo si quis damnificatur in eo, quod actu habet: tale dãnum semper est restituẽdũ scdm recõpẽsationẽ æqualis. Quòd si aliquis damnificatus est in eo, quod erat in via habẽdi, tale damnũ non est recõpensandũ ex æquo: quia minus est habere aliquid virtute, quã actu: vnde hoc casu fit recõpensatio scdm conditionẽ personarũ, & negotiorũ ad arbitriũ sapiẽtis. Et semper oportet facere restitutionẽ ei, à quo acceptũ est aliquid: quia per restitutionẽ fit reductio ad æqualitatẽ commutatiuæ iustitiæ, quæ in rerũ adæquatione cõsistit: sed talis adæquatio fieri non potest, si nõ redditur suũ ei, cui deest.

Semper facienda est restitutio ei, à quo acceptum est.

Sed si res restituenda apparet esse grauiter nociua ei, cui facienda est restitutio, vel alteri, non ei debet tũc restitui, cùm restitutio ordinet̃ ad vtilitatẽ eius, cui restituitur: sed seruanda est, vt cõgruo tẽpore reddatur. Et circa rem acceptam semper qui accepit alienũ, & apud se retinet, restituere tenet̃, sed quantũ ad acceptionẽ rei alienæ, si est iniuriosa: s. contra domini voluntatẽ, vt in furto, & rapina, tenetur quis non solũ ad rei restitutionẽ, sed de iniuria, etiã ꝙ res apud ipsum non remaneat. Quòd si quis accipit in suam vtilitatẽ rem alterius absque iniuria, vt est in mutuis, tũc qui accipit, tenetur ad restitutionẽ eius, quod accepit non solũ ratione rei, sed etiã ratione acceptionis, etiã si rem amiserit, quia tenetur recõpensare ei, qui gratiã fecit.

An semper teneatur restituere ille qui accipit.

Si verò quis accipit rẽ alterius absque iniuria non pro sua vtilitate, vt in depositis qui sic accipit, in nullo tenetur rõne acceptionis, sed tenetur rõne rei, vnde si res subtraheret̃ sine sua culpa, nõ teneretur ad restitutionẽ, secùs si cũ magna culpa depositũ amitteret. Et quia tenetur quis non solũ ratione rei alienæ, quã accepit, sed etiã rõne iniuriosæ acceptiõis, ideo iniustè accipiens tenetur ad restitutionẽ. Dupliciter autem contingit iniusta acceptio directè, vel indirectè. At directè tripliciter. Primò modo mouẽdo ad ipsam acceptionẽ præcipiendo, consulẽdo, cõsentiẽdo & laudãdo. Alio modo ex parte ipsius accipientis, eũ receptando, & auxiliũ præbendo. Tertio modo ex parte rei acceptæ, cùm quis est particeps, & quasi socius maleficij. Indirectè autẽ, quũ quis non impedit

An qui non acceperunt, teneantur restituere.

dit quando potest, & debet impedire, vel subtrahit præceptum, vel consilium impediens furtum, aut post factum occultat. Sed consiliator, & adulator non tenetur ad restitutionem, nisi quando probabiliter æstimatur ex huiusmodi causis fuisse iniustam acceptionem secutam. Et quia retinere rem inuito domino est contra iustitiam, sicut eam surripere, cum dominum impediat ab vsu rei suæ, & illi iniuriam faciat, ideo statim fieri debet restitutio, vel à domino petilatio: cum per modicum tempus non liceat in peccato morari. quæst. 62.

Restitutio non potest differri.

De Acceptione Personarum. Cap. 63.

Acceptio personarum est peccatum, opponitur enim iustitiæ distributiuæ in hoc, quod præter proportionem agitur: quia in distributiua considerantur cōditiones, quæ faciunt ad dignitatis, vel debiti causam, in acceptione verò personarum consideratur persona siue causa, puta si est consanguineus, diues, vel amicus. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu vnius rei, & non alterius, vt consanguinitas facit dignum ad hoc, quòd instituatur hæres patrimonij aliquis, nō autem ad hoc, quod ei conferatur prælatio ecclesiastica. Est ergo peccatum acceptio personæ, inquantum contrariatur iustitiæ: vnde in dispensatione spiritualium grauius peccatum est acceptio personarum, quàm in temporalium dispensatione.

Acceptio personarum est peccatum.

Et quia dignitas alicuius personæ dupliciter potest attendi, vno modo simpliciter, & secundum se, vt si quis abundat magis in spiritualibus gratiæ donis, alio modo per comparationem ad bonum commune: vt si quis sit minus sanctus, & minus sciens, potest tamen magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam secularem: cum dispensationes spiritualium ad commune m vtilitatem principalius ordinentur: ideo aliquando sine personarum acceptione, qui sunt simpliciter minus boni melioribus præferuntur, sicut, & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis. Hinc etiam est, quòd de gremio Ecclesiæ eligitur prælatus: quia vbi est nutritus magis diligens æstimatur. Et in exhibitione honoris, & reuerentiæ locum habet personarum acceptio: quia honor testimonium quoddam est de virtute eius, qui ho-

In spiritualium dispensatione attenditur personarum acceptio.

In exhibitione honoris, & reuerentiæ est personarum acceptio.

noratur: vnde virtus sola est debita causa honoris. Honoratur tamen quis, non solum propter virtutem propriam, sed etiã propter virtutem alterius, sicut princeps, & prælati, licet sint mali, inquantum gerunt personam Dei, & communitatis, cui præficiuntur. Ita etiam parentes, & domini propter participationem diuinæ dignitatis, qui est omnium pater, & dominus. Et senes honorandi sunt propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Et diuites honorandi sunt propter hoc, quod maiorem locum habent in communitatibus, quod si intuitu solum diuitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum. Ita etiam in iudiciis locum habet hoc peccatum: quia iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea, quæ possunt facere inæqualitatem: hoc autem faceret personarum acceptio, inquantum attribueretur alicui personæ præter suam proportionem, in qua æqualitas iustitiæ cõsistit: vnde in quocunque iudicio potest habere locum personarum acceptio, q. 63.

In iudicio habet locum personarum acceptio.

De Vitiis oppositis commutatiuæ Iustitiæ. Cap. 64.

Non est illicitum occidere animalia.

Animalibus vti plantis, & ipsis hominibus, vti plantis, & animalibus, ex diuina ordinatione licitum est: nullus enim peccat ex hoc, quod vtitur re aliqua, ad quod est. Sed imperfectiora sunt propter perfectiora, hinc est, quod homo plantis vtitur propter animalia, & animalibus ad vtilitatem ipsius. Prohibitum est autem animalia occidere in damnum, & iniuriam alterius: vnde de furto tenentur homines, qui ea occidunt insciis, & inuitis dominis. Sed quia singularis persona comparatur ad totam ciuitatem, sicut pars ad totum, ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, & corruptiuus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, & salubriter occiditur: vt bonum commune conseruetur: modicum enim fermentum totam massam corrumpit. Nam malorum occisio prohibetur, quando ex hoc imminet periculum bonis. Nec licet priuatis personis malefactores occidere: quia ad illum solum pertinet ordinare ea, quæ spectant ad salutem totius communitatis, qui gerit curam ipsius communitatis, vt principes sunt, publicam habentes authoritatem, ideo ipsi malefactores occidunt. Indiget

Licitum est occidere peccatores.

Priuatus non potest occidere peccatorẽ.

get enim publico iudicio, vt discernat, an sit occidēdus quis propter communem salutem. Nec clericis licet occidere malefactores: quia sunt electi ad altaris ministerium: in quo repræsentatur passio Christi occisi, qui cum percuteret nō percutiebat, 1. Pet. 2. debent enim ministri suū dominum imitari. Clericis etiam committitur ministerium nouæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis, vel mutillationis corporalis: & ideo vt sint idonei ministri noui Testamenti, debent à talibus abstinere. Sacerdotes verò, & Leuitæ veteris testamēti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur: & ideo eis occidere propria manu congruebat. Nec alicui licet occidere seipsū. Primò cum sit contra inclinationem naturalem & contra charitatem, qua quis debet seipsum diligere, seipsum conseruare, & corrumpentibus resistere quantum potest: vnde talis occisio semper esset peccatum mortale. Secundò non licet, quia quilibet homo est pars communitatis: ita quod si seipsum interficeret, iniuriam faceret communitati. Tertiò non licet, quia ad solum Deum pertinet iudicium mortis, & vitæ: vnde qui seipsum occidit, peccat in dominū, cuius seruus erat. Nec vllo casu licet occidere innocentem: nam si consideratur secundum se homo: non est occidendus: quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam, quam Deus fecit. Si verò consideratur per comparationem ad bonum commune, vita iustorum est conseruatiua, & promotiua boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et quia actus morales recipiunt speciem secundum id, quod intenditur, ideo si quis se defendendo non habeat intentionem alium occidendi, sed solum suam vitam conseruandi: non erit reus homicidij, nil enim prohibet vnius actus esse duos effectus, quorum alter est intentione, alius verò fit præter intentionem: at naturale est cuilibet, vt se conseruet in esse, quantum potest. Quod si quis in defendendo vtatur maiori violentia, quàm oporteat, erit illicitum: & quia nō licet hominem occidere, nisi publica autoritate propter bonum commune, ideo non debet homo intendere occisionem hominis, vt seipsum defendat, nisi sit publica persona, qui intēdens hominē occidere ad sui defensionem hoc referat ad bonum commune, vt patet in milite pugnan

Clericis non licet occidere malefactores.

Non licet seipsum occidere.

Nullo casu licet interficere innocentem.

An liceat alicui occidere aliquem se defendendo.

An casu aliter occidens aliquem incurrat homicidij reatum.

te contra hostes, & in ministro iudicis contra latrones, quāuis etiam & isti peccent, si moueātur priuata libidine. Et si ps casualiter occidat, nō erit etiā reus homicidij cum casualia, simpliciter loquendo nō sint intenta, & voluntaria. Quare sicut talia nō sunt peccata, sic nec casuale: occurit tamē aliquādo id, quod nō est in actu, & per se volitum & intentum per accidens fieri tale, secundū quod causa per accidens dicitur remouens: prohibens. Quare si quis nō remouet ea, ex quibus sequitur homicidium: si debet ea remouere: erit quodammodo homicidiū voluntarium, vt puta si daret operam rei illicitæ, quā vitare debebat, vel debitam diligentiam non adhibet: quia in his casibus, si mors sequatur, erit reus homicidij, si verò dat operam rei licitæ, & mors sequatur, non erit reus homicidij. q. 64.

De Mutilatione Membrorum. Cap. 65.

An mutilatio membrorum in aliquo casu sit licita.

SIcut per publicam potestatem aliquis licitè priuatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas: ita etiam potest priuari mēbro ꝓpter maiores: sed nō licet hoc alicui priuatę personę etiā illo volēte, cuius est membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est pars. Si verò membrum propter putredinem fit corruptiuum totius corporis: tunc de voluntate eius, cuius est membrū, potest præscindi propter salutem totius corporis. quia vnicuique cōmissa est cura proprię salutis, ita etiam de voluntate eius, ad quem pertinet curare de salute sua. Aliter mutilare membrum omnino est illicitum: quia disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti: & totus homo ordinatur ad totam communitatem, cuius est pars. Sed causa correctionis, & disciplinæ pater potest verberare filium, & dominus seruum: quia eorum potestati subsunt. Vnde per modū pœnæ aliquod nocumentum inferre possunt propter iustitiam, non tamen mutilare, & occidere, sicut iudices, aut ciuitatum principes, qui maiorem habent potestatem, sed solū secundum leuiores pœnas, quæ irreparabile damnum nō inferunt. Nec licet aliquem in carceribus detinere, nisi fiat secundum ordinē iustitiæ, aut in pœnam, vel ad cautelam alicuius mali vitandi: tria enim sunt bona corporis. Quorum primum est integritas corporalis, cui nocumentum infertur per occisionem, vel mutilationem. Secundum est delectatio, vel, qui

Licet patribus, & dominis verberare filios, & serues.

An licet aliquem incarcerare.

vel quies sensus, cui opponitur verberatio: vel quodlibet afficiens sensum dolore. Tertiũ est motus, & vsus membrorum quod impeditur per carceres, seu quãcunque aliam detentionem. Et peccatum aggrauatur ex hoc, quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personis aliis coniunctas, quia quanto in plures redundat iniuria, tanto dicitur grauior. Vnde si quis percutit Principem, maius est peccatum: quia tota communitas læditur. Potest tamen secundum aliquas circũstantias, quod fit contra personam nulli coniunctam esse grauius peccatum vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti in alterum non coniunctum factam quæst. 65.

Peccatum cõtra plures rediidans est grauius.

De Peccatis iustitiæ oppositis. Cap. 66.

Naturalis est homini possessio rerum exteriorum: factus est enim homo ad imaginem Dei vt præsit piscibus maris, & animalib' terræ. Nã impfectiora sũt ꝓpter pfectoria. Vnde si cõsiderat solũ natura rerũ: hęc nõ subiacet potestati humanæ, sed diuinæ, cui oĩa ad nutũ subdũtur si verò consideratur vsus rerũ: sic homo habet naturale dominiũ ipsarũ quia per ratione & voluntatem potest vti rebus exterioribus ad suam vtilitatem quasi per se factis, cũ Deus eas subiecerit sub pedibus eius. Et quantum ad potestatem procurandi, & dispẽsandi: licitũ est homini propria possidere quia magis sollicitus est vnusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quàm id quod est commune multorum: cùm id vt in pluribus spernatur. Et ordinatius res humanæ tractentur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ, atque magis pacificus status hominum conseruetur, dum vnusquisque re sua contentus est, & in iis, quæ ex indiuiso possidentur: frequenter iurgia oriantur. Quantum verò ad vsum rerum non debet homo habere eas: vt proprias, sed tanquam communes, vt scilicet de facili eas cõmunicet in necessitates aliorum: vnde Apo. dicit. 1. ad Tim. vltimo, Diuitibus huius seculi, præcipe facile tribuere, &c. Et de ratione furti est occultè rem alienam accipere. Tria enim concurrunt ad rationem furti, primum cõtrariatur iustitiæ, quæ vnicuique ius suum reddit, istud autem alienum vsurpat. secundum est, quod sit circa rem possessam

Naturalis est homini rerum exteriorum possessio.

Licet hõi rem aliquam pro priam pos sidere.

De ratione furti eſt acceptio rei alienæ. & differunt ſpecie furtum a rapina.

tertium, vt in occulto fiat: & hoc complet rationem furti: vnde furtum eſt occulta acceptio rei alienæ. Et furtum, & rapina differunt ſpecie, quia diuerſa ratio voluntarij in eis occurrit, videlicet per ignorantiam, & per violentiam: nam fur vult occultè per aſtutiam, raptor verò per propriam poteſtatem. Et ſiquis rationem furti conſideret, ſemper inueniet in eo peccatum: contrariatur enim iuſtitiæ, inquantum rem alienam accipit. Adeſt etiam dolus, & fraus, cum quaſi ex inſidiis fur rem alienam vſurpet, quod non accidit in his, qui occultè authoritate iudicis id faciunt, ſicut filiis Iſrael cum Aegyptiis euenit. Et quia contrariatur charitati, ſemper eſt peccatum mortale, nam hæc primò diligit deum, deinde proximum: per furtum verò infertur ei nocumentum: & ſi paſſim homines ſibi inuicem furarentur periret hominũ ſocietas.

Furtum ſemper eſt peccatum.

Furtũ ſemper ſe eſt peccatum mortale.

Propter neceſſitatem autem videlicet ex rebus alienis ſibi ſubuenire, cum famis immineat periculum, nec hoc proprie habet rationem furti, vel rapinæ: quia ſecundum ordinẽ naturalem ex diuina prouidẽtia inſtitutũ eſt, res iſtas eſſe ad hominum neceſſitates: & per rerum diuiſionem, & appropriationem, quæ eſt de iure humano, nõ derogatur, iuri diuino, & naturali. Vnde Amb. Eſurientium, panis eſt, quem ru detines, nudorum indumentum eſt, quod tu recludis, &c. Sed rapina fieri non poteſt ſine peccato: quia violentiam, & coactionem importat, quæ ſine publica authoritate exerceri non poteſt: nec ea vti poſſunt principes, niſi ſecundum iuſtitiæ tenorem, videlicet pugnando contra hoſtes, vel malefactores puniendo, cum tunc rationem rapinæ, vel violentiæ nõ habeat. Aliter verò ad reſtitutionẽ tenentur, res aliorum illicitè, & violenter ab eis rapiendo. Et quia in rapina eſt involuntarium per violentiã: grauius peccatum eſt rapina, quã ſit furtum, in quo eſt inuoluntarium per ignorantiam: directius enim opponitur volunrati violentia, quàm ignorantia, auget etiam peccatum rapina quia per eam infertur non ſolum damnum in rebus, ſed in quandam etiam ignominiam & iniuriam perſonæ, quod præponderat fraudi, & dolo, quæ ad furtum pertinent. q. 66.

Propter neceſſitatem licet furari. rapina non poteſt fieri ſine peccato.

Rapina eſt peccatũ grauius furto.

An quis poſſit iudicare non ſubditum.

De Vitiis oppoſitis commutatiuæ iuſtitiæ. Cap. 67.

NVllus poteſt iudicare aliquẽ, niſi ille ſit aliquo modo ſubditus eius vel per commiſſionẽ, vel per ordinariã poteſtatem

potestatem: quia sententia iudicis est quasi quædã lex particularis in aliquo particulari facto. Vnde sicut lex generalis debet habere vim coactiuam: ita etiam sententia iudicis, per quam constringatur vtraq; pars ad eam seruãdã, alioquin iudicium nõ esset efficax. Sed potestatem coactiuam nõ habet licite in reb' humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate, & qui ea fungũtur, superiores reputantur respectu eorum, in quos sicut in subditos potestatem accipiũt, siue habeãt ordinariã, siue per cõmissionem. Et iudicare debet iudex non secũdum id, quod nouit tanquã priuata persona, sed secundũ id, quod sibi innotescit, vt publicæ personæ in communi per leges publicas diuinas, & humanas, contra quas nullas debet admittere probationes, & in particulari negotio per instrumenta, testes, & alia huiusmodi legitima documéta quæ magis sequi debet, quã ea, quæ ipse nouit tanquam priuata persona. Ex hoc tamen, quod nouit, iudex districtius discutere habet productas probationes, si earum defectus inuestigare potest: quod si non potest: debet eas sequi in iudicãdo. Et in criminibus nõ potest aliquẽ in iudicio cõdemnare iudex, nisi habeat accusatorem, iustitia enim nõ est ad seipsum sed alterum. vnde inter aliquos habet iudicare, quod quidem fit, cũ vnus est actor, & alter reus. Sic Act. 25. dicitur, Non est cõsuetudo Romanis dãnare aliquẽ, priusquã is qui accusatur præsentes habeat accusatores, &c. Nec potest iudex reũ à pœna absoluere, primo ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet, vt reus puniatur propter aliquam iniuriam in eum commissam. Et iudex non potest relaxare, quia cuilibet tenetur reddere ius suum. Nõ potest etiam ex parte reipublicæ, cuius potestate fungitur, & ad bonum eius pertinet, vt malefactores puniantur. Vnde inferior iudex non habet potestatem absoluendi reum à pœna contra leges à superiore impositas: sed princeps qui plenariam habet potestatẽ. Si ille qui passus est iniuriam, vult eam remittere: poterit reum licite absoluere: si hoc publicæ vtilitati viderit non esse nocumentum. q. 67.

An iudici liceat iudicare cõtra veritatem quã nouit propter ea quæ in cõtrariũ proponuntur.

Iudex nõ cõdemnat sine accusatione.

An iudex possit relaxare pœnas.

Homo tenetur ad accusandum, si potest probare.

De his quæ pertinẽt ad iniustam accusationem. Cap. 68.

SI aliquod crimen vergit in damnum multitudinis, & probari potest: homo tenetur ad accusandũ: nam quies Reipublicę procurat' dũ peccatores, corporaliter vel spi

Necessarium est accusationē fieri in scriptis.

ritualiter multitudinem corrumpentes puniuntur, in accusatione enim attēditur punitio criminis, sicut in denūtiatione fratris emendatio. Pœnæ autem præsentis vitæ medicinales sunt, conferentes vel ad emendationem peccantis, vel ad bonum Reipublicæ, quies quidē procuratur in peccātium punitione. Et rationabiliter institutū, est vt accusatio, sicut alia, quæ in iudicio aguntur, in scriptis redigatur, nā accusator cōstituitur pars, ita quod iudex inter accusationem, & eū, qui accusatur, cōstituitur medius ad examē iustitiæ in quo oportet procedere secundum certitudinem, quantum est possibile. Sed si in scriptis non redigeretur: non esset certum iudici quid, & qualiter dictum sit cum debet proferre sententiā, nā ea quæ verbo tenus dicuntur, facilè à memoria labuntur. Et accusatio redditur iniusta propter calumniam, videlicet cùm quis ex malitia in falsam accusationem protumpit: aut per præuaricationē, vt si quis fraudulenter abscondit ea, de quibus accusationē proposuit colludens cum reo, proprias probationes dissimulando & falsas excusationes admittendo: seu per tergiuersationē, quod est ab accusatiōe omnino desistere, animū accusandi inordinatè deponendo, his enim tribus modis accusatorum temeritas detegitur. Qui accusator si in probatione defecerit, ad pœnam talionis tenetur, iustū est enim vt ille, qui per accusationem aliquem in periculum pœnæ grauius inducit: ipse etiam similē pœnam patiatur, nā hoc requirit iustitiæ æqualitas, quā iudex constituere debet, qui inter accusatorem, & reum medius constitutus est. q. 68.

Accusatio redditur iniusta per calumniā prænaricationem & tergiuersationem.

Accusator deficiens tenetur ad pœnam talionis.

De Peccatis, quæ sunt contra iustitiam. Cap. 69.

Accusatus tenetur exponere veritatem.

Accusatus tenetur exponere iudici veritatem, quam ab eo exigit secundū formam iuris aliter faciēdo mortaliter peccat: quia iudex superior est eius, qui iudicatur, & quilibet obedire debet superiori suo in his, ad quæ ius prælationis se extendit. Quod si iudex exquirat, quod non potest secundum iuris ordinem: non tenetur accusatus ei respondere, sed potest appellare vel aliter licitè subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet, nec dolum aliquem adhibere, aut fraudem, quæ vim mendacij habent: hoc enim est calumniosè se defendere, quod est contra dilectionem Dei, cuius est iudicium; & contra dilectionem, proximi qui puni-

Non licet accusato calumniose se defendere.

puniretur, si in probatione deficeret. Sed occultare veritatem, quam confiteri non tenetur, per aliquos conuenientes modos, vt puta, si non respondet ad ea, quæ non tenetur respondere secundum iuris ordinem, magis prudentiæ est, quã calumniose se defendere. Nec appellare licet causa afferendæ moræ: ne contra eum iusta sententia proferatur: est enim hæc calumniosa defensio, quæ est illicita, & iniuriam facit iudici, cuius officium impedit, perturbatque aduersarij iustitiã, quantum potest. Vnde puniendus est cuius pronuntiatur appellatio iniusta. 2. q. 6. Quod si quis confidentiam iustæ causæ habeat, & videat iniuste se grauari à iudice, licita est appellatio. Nec licet iustè damnato ad mortem facere resistentiam: esset enim ex parte eius iniustum bellum, vnde peccaret: quod si iniustè condemnatus est, quia tale iudiciũ est violentum, licet ei resistere, sicut resistere latronibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc grauior turbatio timeatur. q. 69.

An liceat reo per appellationem iudicium declinare.

Non licet iniustè condemnato ad mortem se defendere.

De Iustitia pertinente ad personam Testis. Cap. 70.

TEnetur quis testimonium ferre, quando suus superior exigit ab eo secundum ordinem iuris, vt puta manifestis, & in his, de quibus infamia præcesserit: cum in his, quæ ad iustitiam spectant, debeat quis superiori obedire. Si vero à superiore exigatur testimonium in aliis, vt puta occultis, & de quibus infamia non præcessit, non tenetur testificari. Sed si quis requiratur à non superiore: tunc si testimonium requiratur ad liberandum hominem, vel ab iniusta morte, à pœna, damno, seu quacunque infamia falsa, tenetur homo testificari, seu facere, quod in se est, vt veritatem denuntiet alicui, qui prodesse possit. In his verò, quæ pertinent ad condemnationem, non tenetur quis ferre testimonium, nisi cum à superiori compellitur secundum iuris ordinem: quia si circa hoc veritas occultatur: nulli ex hoc speciale damnum nascitur: vel si immineat periculum accusato ri, non est curandum, quia ipse in hoc periculum se ingessit. Requiritur autem binarius numerus testium: vt cum actore concordantes ternarium numerum constituant, vel ad maiorem certitudinem, vt sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus: vnde Eccle. 4. Funiculus triplex difficile rumpitur. Omnis enim multitudo in tribus comprehenditur,

An teneatur homo ad ferendum testimonium.

Sufficit duorum vel trium testimonium.

videlicet principio, medio, & fine. Vnde Philo. in op. de Cœlo, Omne totum in tribus ponimus: nam in istis actibus humanis, cùm sint circa contingentia, & variabilia, sufficit probabilis certitudo, quæ vt in pluribus veritatem attingat & sic in paucioribus à veritate deficiat. Ideo quisquis contra probabilitatem aliquid affert, testimonium reddit inefficax, sicut propter culpam infideles, & infames repelluntur, & qui publici criminis rei sunt, & sine culpa propter defectum rationis mulieres, pueri, & amantes, atque ex affectu inimici, personæ coniunctæ, & domestici, & ex exteriori conditione pauperes, serui, & similes, quibus imperari potest, de quibus timendum est, vt testimonium ferant contra veritatem. Et falsum testimonium triplicem habet deformitatem. Vno modo ex periurio, & sic peccatum mortale est: quia testes non admittuntur nisi iurati. Alio modo ex violatione iustitiæ, & hoc modo est mortale ex genere: quia talis testis in iustitiam committit contra proximum. Tertio modo ex ipsa falsitate secundum quòd omne mendacium est peccatum, & ex hoc habet falsum testimonium, quòd semper sit mortale, cum possit esse per accidens, non tamen ex intentione. q. 70.

Alicuius testimoniū sine culpa repellitur.

An falsum testimoniū semper sit mortale.

De Iustitia, quæ fit in Iudicio ex parte Aduocatorum. *Cap.* 71.

Aduocatus non semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum, vt in aliis operibus misericordiæ, videlicet quando aliquis tantam necessitatem patitur, quod non appareat in promptu, quomodo ei possit aliter subueniri: & idem de Medico dicendum est, quantum ad curationem pauperum, alioquin oporteret omnia alia negotia prætermittere, & solis causis pauperum intendere, quod bonum esset, non tamen quis de necessitate tenetur, ita quod non faciendo peccet. Et conuenienter ab officio aduocandi arcentur aliqui propter impotentiam, eò quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi, & impuberes, vel exteriori, sicut surdi, & muti. Ex decentia etiam arcentur aliqui ab aduocando, vt monachi, & presbyteri, qui rebus maioribus sunt obligati. Ex decentia etiam arcentur infames, & infideles, & damnati de grauibus criminibus quamuis pro seipsis, & personis coniunctis possint aduocare. Sic, & clerici

An aduocatus teneatur præstare patrocinium pauperibus.

Conueniēter aliqui ab officio aduocandi arcentur.

clerici pro ecclesiis suis, & monachi pro monasterio, si Abbas præceperit. Peccatque aduocatus, si iniustam causam defendit, & ad restitutionem tenetur eius damni, quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si verò ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest: non tamen debet secreta suæ causæ alteri parti reuelare, sed debet eam deserere, & inducere ad cedendum, siue ad componendum, sine aduersarij damno. Licetque potest aduocatus suum patrocinium, seu consilium vendere: moderatè tamen, consíderata conditione personarum, negotiorum, laboris, & consuetudine patriæ: & eadem ratio est de Medico, & similibus personis, quia ea, quæ quis non tenetur alteri exhibere, iustè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. quæst. 71.

Peccat aduocatus defendendo causam iniustam.

Aduocato licet pro patrocinio pecuniam capere.

De Iniuriis Verborum, quæ inferuntur extra Iudicium. Cap. 72.

Contumelia dehonorationem alicuius importat: dehonorat autem aliquis alium, cum priuat eum excellentia, ex qua habebat honorem, quod quidem fit per peccata sanctorum. Alio modo dehonorat quia alium, cum id, quod est contra honorem alicuius, in notitiam eius, & aliorum deducit, & hoc propriè ad contumeliam pertinet: nam propriè in verbis consistit. Vnde Isido, in lib. Etym. Contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, & tumet verbis iniuriæ. Extenso tamen nomine in factis etiam dicitur secundum glo. ad Rom. primo, Qui dictis, & factis contumelias inferunr. Et quia in peccatis verborum maximè considera- tur, ex quo affectu quis verba profert, & si intentio proferentis est, vt honorem alicuius auferat, hoc propriè, & per se est dicere conuicium, vel contumeliam: & hoc est peccatum mortale non minus quàm furtum, & rapina, cum non minus amet homo houorem, quàm rem possessam. Si verò contumeliam dixerit non animo dehonorandi, sed propter correctionem, vel huiusmodi, tunc non est formaliter, & per se contumelia, sed materialiter, & per accidens: & sic quandoque est veniale peccatum, & quandoque sine omni peccato. In his tamen adhibenda discretio, quia posset esse ita graue conuicium incautè prolatum, quod auferret ho-

Contumelia propriè consistit in verbu.

An omnis contumelia sit peccatum mortale.

norem eius,contra quem prolatum est:& tunc mortale esset, etiam si non intenderet alterius dehonorationem: sicut si quis ineautè alium grauiter percutiens ludendo culpa non careret. Et contumelias pati necesse est secundum præparationem animi,sicut de præceptis patientiæ dicitur:quia tenemur habere animum paratum ad contumelias tolerandas,si expediens fuerit:quandoque tamen contumelias illatas repellere oportet propter duo.Primò propter bonum eius, qui contumeliam infert,vt eius audacia reprimatur, & de cætero talia non attentet. Secundò propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas,vt dicit Greg.super Ezec. Hom. 9. Atque ex ira oritur contumelia: nam magnam habet propinquitatem ad finem iræ, quæ est vindicta:cum nulla vindicta sit magis in promptu irato,quàm inferre alteri contumeliam, & quamuis ex aliis delictis possit procedere contumelia, tamen quia iratus manifestam intendit offensam, magis ex ira,quàm ex odio, & aliis oritur,q.72.

An contumelias pati semper sit necesse.

Contumelia oritur ex ira.

De Detractione. *Cap.* 73.

Detractio est denigratio alienæ famæ per occulta verba: nam detrahens malam opinionem facit habere de eo, contra quem loquitur,quantum in ipso est. Et differt detractio à contumelia, quia contumeliosus manifestè contra aliquem loquitur,vnde videtur eum paruipendere: & sic detrimentum infert honori eius.Sed detractor profert occultè:quare magis videtur eum vereri, quàm paruipendere, & sic detrimentum magis infert famæ, quàm honori: solum enim intendit, & ad hoc conatur detrahens, vt verbis eius credatur. Cum autem valde graue sit denigrare famam alicuius,quæ inter temporales res est præciosissima, & per eius defectum à multis bene agendis impeditur homo, ideo detractio,per se loquendo, est peccatum mortale. Quòd si aliquis non formaliter,sed per accidens ex leuitate animi, vel propter aliquam causam non necessariam detraheret, non est peccatum mortale, nisi fortè verbum, quod dicitur, sit adeo graue, quòd notabiliter formā alicuius lædat, maximè in his,quæ pertinent ad honestatem.Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractæ

Detractio est denigratio alienæ famæ per verba.

Quando detractio est peccatum mortale.

tractæ. Si verò proferat quis verba, per quæ læditur fama, propter aliquod bonum, vel necessarium debitis circunstantiis seruatis, non est peccatum, nec potest diei detractio. Et quia peccata in proximũ pensanda sunt, secundũ nocumenta, quæ inferunt, triplex autem est bonum hominis, videlicet bonum animæ, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest tolli nisi occasionaliter, vtputà per malam persuasionem, non autem per necessitatem: alia verò duo possunt tolli per violentiam. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, grauius est homicidium inter omnia, quæ committuntur in proximum, cùm vitam tollat. Deinde est adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam: & vltimo exteriora bona, inter quæ fama præeminet diuitiis, eò quod propinquior est spiritualibus bonis. Quare detractio maius peccatum est, quàm furtum, minus tamen homicidio, & adulterio. Potest tamen propter aliquas circunstantias aggrauantes, vel diminuentes esse alius ordo: nam grauius peccat quis ex deliberatione, quàm ex infirmitate, vel in caute la. Et audiens detractiones, si inducitur ad detrahendum directè fit particeps peccati detractoris, & tantum peccat, si placet ei detractio propter odium eius, cui detrahitur. Indirectè verò peccat, si potest resistere, & non resistit. Quod si displiceat peccatum, sed ex timore, vel negligentia, aut vereců̃dia omittat repellere detrahentem, peccat, quidem sed multo minus, quàm detrahens, & plerunque venialiter. q. 73.

An detractio sit grauius peccatum in proximum.

An audiens detrahentem grauiter peccet.

De Susurratione, Cap. 74.

SVsurro conuenit cum detractore in materia, & modo loquendi: quia vterque malum de proximo occultè dicit: sed differunt in fine, nam detractor intendit denigrare famam proximi, & sic illa profert, ex quibus fama proximi minuitur, aut obscuratur. Susurro autem intendit separare amicitiam: & sic ea profert, quæ possunt contra proximum mouere animum audientis. Vnde Ecclesia. 28. Vir peccator conturbat amicos, & in medio habentium pacem immittit inimicitiam. Et grauius peccatum est susurratio detractione: maius enim bonum tollit. Nam detractio famam aufert, que necessaria est, vt homo idoneus habeatur ad amicitiam.

Differentia inter susurronẽ & detractorem.

Susurratio grauior est detractione.

dictis patet. Vnde in istis duobus modis, quibus malũ dicitur per modũ impetrantis, vel per modũ optãtis, eadem ratione est aliquid licitum, & illicitũ. Si enim quis impetret, vel optet malum alterius, in quãtùm est malũ, quasi ipsum malũ intendens: sic maledicere vtroque modo erit illicitũ: & hoc est maledicere per se loquẽdo. Si verò quis impetret vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum: nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio non fertur ad malũ, sed ad bonũ. Contingit enim imperari, vel optari malũ sub ratione duplicis boni. Quandoque sub ratione iusti, & sic iudex licitè maledicit illũ, cui præcipit iustam pœnam inferri: & sic etiam ecclesia maledicit anathematizando, sicut & Prophetę in scripturis quandoque mala peccatoribus imprecantur quasi cõformantes volũtatem suã diuinæ iustitiæ: licet hæ imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malũ sub ratione vtilis, vt si quis optet peccatorem pati aliquã ægritudinẽ, aut aliud impedimentũ, vel vt ipse melior fiat, vel vt saltem ab aliorũ nocumento cesset. Sed creaturis irrationalibus bonum, vel malũ dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalẽ, propter quã sunt: ordinant aũt ad eam multipliciter. Vno quidẽ modo per modum subuentionis, inquantũ scilicet ex creaturis irrationalibus subuenitur humanæ necessitati: & hoc modo Dominus homini dicit Genesis 3. Maledicta terra in opere tuo, vt scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur, quod habetur Deut. 28. Benedicta horrea tua. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis: & sic Dominus maledixit ficulneã in significationẽ Iudaicæ sterilitatis. Tertio modo ordinat creatura rationalis ad rationalẽ per modũ continẽti s. f. temporis, vel loci. & sic maledixit Iob diei natiuitatis suæ propter culpã originalẽ, quã nascendo cõtraxit, & propter sequentes pœnalitates: sic etiã Dauid maledixit montibus Gelboe. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantũ sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ. Maledicere autẽ eis secundùm se consideratis, est otiosum, & vanum, & per cõsequẽs illicitum. Et maledictio secundum genus suum, est peccatum mortale: quia imperare, & optare malum alterius est

An liceat maledicere creaturam irrationalem.

Quando maledictio est peccatum mortale.

contra charitatem:& tantò grauius est, quantò personam, cui maledicimus, reuereri debemus. Cótingit tamen quandoque verbũ maledictionis esse veniale, vel propter paruitatem mali, vel propter affectũ eius, qui profert maledictionem, vel ex leui motu, ex ludo, aut ex aliqua surreptione. Grauius tamẽ peccatũ est detractio: nam susurro, & detractor malũ culpæ dicit, maledicens verò malum pœnę, sed peius malũ est culpa, quàm sit pœna. Vlteriùs detrahẽs infert malum, maledicens verò imperat, vel optat. Sed maius est inferre nocumentum: quàm optare, vel imperare, vt fiat. Potest tamen maledictio quæ fit per modum imperij, cum habeat rationem causæ, grauior esse detractione, si maius nocumentũ infert, quàm denigratio famæ. Possunt & alia considerari per accidens, quę prædicta vitia augeant, vel minuant. quæst. 76.

Detractio grauius peccatum maledictione.

De Fraudulentia quæ committitur in Emptionibus, & Venditionibus Cap. 77.

An aliquis possit vendere licitè rem plusquam valeat.

FRaudem adhibere, vt aliquid plus iusto pretio vendatur, peccatum est: inquantùm aliquis decipit proximum. Deficiente verò fraude, dupliciter loqui possumus de emptione, & venditione. Vno modo secundum se, & sic emptio, & venditio introducta est pro communi vtilitate: vnde secundùm ęqualitatem rei inter eos debet contractus institui, ne magis adsit grauamen vnius, quàm alterius. Quare si pretium excedat quantitatem valoris rei, vel res excedat pretium, tollitur iustitiæ æqualitas. Alio modo possumus loqui de emptione, & venditione secundum quòd per accidens cedit in vtilitatem vnius & detrimentum alterius: vt si quis multũ indiget habere rem aliquam, & alius læditur, si ea careat, tunc iustum erit pretiũ, vt non solum respiciatur ad rem, quæ venditur, sed ad damnum, quod ex venditione patitur alter: & sic poterit vendi plusquam valeat secundùm se, quamuis non vendatur plusquam valeat habenti. Quod si quis multum iuuetur ex re altetius, quã accipit, & qui vendit non damnificetur carẽdo, non debet eã superuendere, quia non licet ei vendere alterius vtilitatem, sed solùm damnum, quod patitur: potest tamen propria spóte aliquid supererogare, qui valdè iuuatur de honestate. Et circa rem, quæ venditur triplex defectus con-

consideratur. Vnus secundum speciem rei, quam si cogno-scit venditor, fraudem committit in venditione. Alius defectus secundum quantitatem quæ per mensuram cognoscitur: vnde si quis scienter vtatur mensura deficienti in vendendo, fraudem committit. Tertius est ex parte qualitatis, vt si aliquod animal infirmum vendatur, quasi sanum. Si verò ignoranter aliquis istorum defectuum interuenerit, nō tenetur venditor ad restitutionem, nisi cum ad eius notitiam defectus peruenerit. Et tenetur venditor dicere viciū occultum rei venditæ, quotiescunque emptor incurrere potest damnum, vel periculum ex vitio eius: nam minus res valet, si propter tale vitium vsus, rei impeditur, vel noxius reddatur. Et damnum incurrit emptor, si propter vitium rei, quæ erat minoris pretij, tantum vendatur, & nihil de pretio subtrahatur: sed si vitium sit manifestum, non tenetur emptori manifestare, quia forte vellet plus subtrahere de pretio, quàm esset subtrahendum. Vnde venditor potest tacere indemnitati suæ consulendo. Et quia duplex est rerum commutatio, vna quasi naturalis & necessaria, per quā scilicet fit communicatio rei ad rem, vel rerum, & denariorum propter necessitatē vitæ, & hæc commutatio ad œconomicos, vel politicos magis spectat, quàm ad negotiatores. Alia est species commutationis denariorum ad denarios, vel aliarum rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum: & hoc pertinet ad negotiatores, quæ quantum in se est, vituperatur, cū deseruiat cupiditati lucri, quæ terminum nescit, & in infinitum crescit: quod si lucrum ordinatur ad aliquem honestum finem, vel necessarium: sic negotiatio licita redditur vt si quis illud lucrum ordinet ad sustentationem suæ domus vel subueniendum pauperibus, vel si quis attendat negotiationi propter publicam vtilitatem, ne res necessariæ ad vitam desint in patria, vnde locum expetat non quasi finem, sed quasi stipendium laboris. q. 77.

An venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

An venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

An liceat negotiando aliquid carius vendere, quàm emere.

De Peccato Vsuræ, quod committitur in Mutuis. Cap. 78.

PRoprius, & principalis vsus pecuniæ est consumptio, seu distractio eius secūdū q̄ in cōmunicationes expēditur: vnde illicitū est, p̄ vsu pecuniæ mutuatæ accipere

pretium,quod dicitur vsura.Nam quędam sunt res,quantũ vsus est ipsorum consumptio, sicut vinum consumimus vtendo in potum,& tritico in cibum,& in his non debet separatim computari vsus rei ab ipsa re: nam in talibus per mutuum transfertur dominium.Quare si quis,vellet vẽdere vinũ,& seorsum vsum vini:venderet eandem rẽ bis, vel venderet,id quod non est.Et simili ratione iniustitiam cõmittit,qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, vnam videlicet restitutionem æqualis rei,& aliam pretium vsus ipsius rei,quod vsura dicitur,Sed quædam sunt quarum vsus non est ipsa consumptio rei,sicut vsus domus est inhabitatio, non autem dissipatio: & ideo in talibus potest vtrunque seorsum concedi,vt si quis tradit alteri dominium domus, reseruato sibi vsu, ad aliquod tempus,vel econuerso:&propter hoc licitè homo potest capere pretium pro vsu domus,& propter hoc petere domum accommodatam. Et quia habetur pro pecunia omne id cuius pretium pecunia mensurari potest, ideo si quis pro pecunia mutuata,vel quacunque alia re, quæ ex ipso vsu consumitur,pecuniam accipit ex pacto tacito, vel expresso,peccat contra iustitiam:& eadem ratio est de omni eo,cuius pretium pecunia mensurari potest. Si verò capiat aliquid tale non quasi exigens,nec ex aliquo pacto tacito,vel expresso,sed sicut gratuitum donum, non peccat: quia etiam antequam pecuniam mutuasset, poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc,quod mutuauit.Recompensationem verò eorum,quæ pecunia non mensurantur,licet pro mutuo exigere,vt puta beneuolentiam, amoremque eius, qui mutuauit:& similia.Et de rebus, quæ non habent vsumfructum, non tenetur homo ad restitutionem nisi ad id, quod accepit,quia id,quod de tali re est acquisitum, non est fructus talium rerũ,sed humanæ industriæ,nisi fortè per detentionem talium rerum,vt puta tritici,vini,& similium, alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis: quia tunc teneretur ad recompensationem.Sed de rebus, quarum vsus non est earum consumptio,& vsumfructum habent, vt sunt agri,domus,& similia,tenetur quis ad restitutionem non solum ipsorum,verumetiam omnium fructuum inde perceptorum:quia sunt fructus rerum quarũ alius est dominus,

An liceat pro pecunia mutuata aliquam aliã cõmoditatem expetere.

An quicquid lucratur quis de vsura teneatur reddere.

An liceat pecuniam accipere sub vsura.

minus,& ideo ei debentur. Et quamuis non liceat aliquem inducere ad mutuandum sub vsuris, tamen pro subuẽtione suæ necessitatis, vel alterius, licet accipere ab eo, qui paratus est facere vsuras,& eas exercet, sicut etiam licet ei, qui incidit in latrones, qui rapiunt, manifestare bona sua, ne occidatur:& ratio est: quia vti peccato alterius ad bonum licet, vt dicit August. ad Publicolam. q. 78.

De Partibus iustitiæ integralibus. Cap. 79.

Facere bonum & declinare à malo in communi sumptũ non sunt partes iustitiæ, sed ad omnes virtutes pertinet, nisi iustitia capiatur, prout est omnis virtus: quamuis etiam hoc modo accepta iustitia respiciat quandoque specialem rationem boni, prout est debitum in ordine ad legem diuinam vel humanam. Sed vt est specialis virtus, respicit debitum sub ratione debiti ad proximum:& secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum,& vitare malum, quod est nociuum proximo. Et ad iustitiam generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad Deum: vel ad communitatem,& vitare malum oppositum, & dicuntur hæc duo, partes quasi integrales iustitiæ generalis, vel specialis: quia vtrumque eorum requiritur ad perfectũ actum iustitiæ, quæ constituit æqualitatem ad alterum faciendo bonum,& cõseruat, nullũ nocumentũ inferendo. Et trãsgressio est speciale peccatũ, ex eo quod speciale quãdã rationẽ habet videlicet facere cõtra præceptũ negatiuũ: nã sic est peccatũ speciale formaliter. Vno modo prout opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus, cum ad propriam rationem transgressionis pertineat attendere contemptum præcepti:& alio modo, prout distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmatiuo. Si verò transgressio sumitur materialiter, potest esse commune in omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis transgreditur aliquod præceptũ diuinum. Et omissio est speciale peccatum: importat enim boni debiti prætermissionem:& est actuale peccatum, non quia habeat aliquem actum sibi essentialẽ, sed prout negatio actus reducit ad genus actus. Vnde hoc nõ agere capit vt agere quoddam,& opponitur iustitiæ legali, si debitũ ac-

Declinare à malo & facere bonum sunt partes iustitiæ.

Transgressio est speciale peccatum.

Omissio est speciale peccatũ.

cipiatur in ordine ad legem diuinã, vel humanam: ad speci alem vero, si debitum cõsideratur in ordine ad proximum, Et à transgressiõe distinguitur eo modo, quo facere bonũ cui opponitur omissio, est quædam specialis pars iustitiæ di stincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio. Sed grauius peccatum omissione est transgressio: quia magis cõ trariatur actui virtutis: omissio enim importat negationẽ ipsius, sed transgessio vlterius infert quandam iniuriam cũ contemptu, potest tamẽ aliqua omissio grauior esse aliqua transgressione. q. 79.

Trangressio est grauius peccatum quã omissio.

De Partibus potentialibus Iustitiæ. Cap. 80.

An conuenienter assignentur virtutes annexæ iustitiæ.

IN virtutibus alteri adiunctis duo considerantur. Primò, vt virtutes illæ conueniant in aliquo cum principali virtute. Secundò, quod in aliquo à perfecta ratione ipsius deficiãt. Cùm ergo iustitia sit ad alterũ, omnes virtutes quę sunt ad alterum, ratione conuenienti iustitiæ annecti possunt: sed quia iustitia consistit in hoc, vt reddat alteri, quod ei debetur secũdum æqualitatem: dupliciter aliqua virtus ad alterũ existens deficit à ratione iustitiæ. Vno modo, vt deficit à ratione æqualis. Alio modo à ratione debiti: nam quædam sunt, quę & si debitum reddunt, nõ tamẽ possunt reddere ęquale, vt Deo, & parentibus: & sic adiunguntur iustitiæ erga Deum religio, & pietas erga parentes, sic aliis propter virtutem obseruantia. A ratione verò debiti iustitiæ attenditur defectus secundum debitum morale, & legale: & sic adiunguntur vel ex parte debentis vel ex parte eius cui debentur, honestas, veritas, vendicatio, & similes, per Macrobium, Tullium, & Andronicum assignatę secundum diuersos casus, virtutes, q. 80.

De Religione. Cap. 81.

Religio ordinat hominem ad Deum.

RELigio dicitur à reeligendo ea, quæ sunt diuini cultus: quia huiusmodi sunt: frequẽter in corde reuoluẽda, & etiã nostra electio in his iterari debet, vt Deũ, quoniam peccando negligentes amittimus credẽdo & fidẽ protestanda recuperemus, ipsi enim alligari debemus tã quàm indeficiẽti principio. Et cùm religio debitum honorem Deo reddat, patet religionẽ esse virtutẽ, reddere enim debitum

debitum alicui rationem boni habet: vnde virtus est, quæ bonum facit habentem & eius opus reddit bonum. Et cum ad ipsam pertinet exhibere reuerentiam vni Deo secundũ vnam rationem, inquãtum est primum principium creationis & gubernationis rerum, ideo manifestum est, quòd religio est vna virtus, atque specialis, & ab aliis distincta: quia vbi est specialis ratio boni, ibi est specialis virtus. Sed honor & reuerẽtia, quæ per religionem Deo exhibetur, competit ei secundum quandam singularem excellentiam, inquantum Deus trãscendit omnia in infinitum secundũ quendã excessum, vnde ei specialis honor debetur; sic ergo specialis virtus est ipsa religio. Non tamẽ est virtus theologica, cuius obiectũ est vltimus finis: sed est virtus moralis, cuius esse est circa ea, quæ sunt ad finem: est enim pars iustitiæ, & ipsa medium accipitur non inter passiones, sed secundum quandam æqualitatem inter operationes, quæ sunt ad Deũ, non tamen absolutè: quia non potest tantum exhiberi Deo quantum ei debetur, sed secundum quandam consideratiõnem humanæ facultatis, & diuinæ acceptionis. Estque præferenda religio aliis virtutibus moralibus: quia ea, quę sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, quanto sunt propinquiora fini, tantò sunt meliora. Sed religio magis de propinquo accedit ad Deum, quàm alię virtutes morales, inquantum ipsa operatur ea, quæ directè, & immediatè ordinãtur in honorem Dei. Atq; habet religio interiores actus, quasi principales & per se, exteriores verò actus quasi secundarios, & ordinatos ad actus interiores. Mens enim humana indiget ad hoc, quòd coniungatur Deo, sensibiliũ manuductione: vt dicitur Ro. primo. Nec sanctitas secundum essentiam à religione differt, sed ratione solùm: nam religio dicitur, secũdum quod exhibet debitum famulatum Deo in his, quę pertinent specialiter ad cultum diuinum, sicut sacrificiis, oblationibus, & similibus, sed sanctitas dicitur secundum quòd homo non solùm hæc, verùm etiam opera aliarum virtutum in Deum refert, prout homo disponit se per bona quædam opera ad ipsum cultum. Sãctitas enim munditiam & firmitatem quandam significat, per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo: q. 81.

Religio est virtus vna & ab aliis distincta.

Religio est virtus moralis.

Religio præfertur aliis moralibus.

An religio habeat exteriores actus.

An religio sit idẽ sanctitati.

De Deuotione. *Cap.82*

Deuotio est actus specialis & ad religionem pertinet.

DEuotio nil aliud est quàm voluntas quædam promptè tradendi se ad ea:quæ pertinent ad Dei famulatum:nam deuoti dicuntur, qui se ipsos quodãmodo Deo vouēt:vt ei se totaliter subdant,quare deuotio specialis actus est voluntatis.Et quia ad eandem virtutem pertinet velle facere illud,& habere promptam voluntatem ad illud faciēdum,cum idem obiectū sit vtriusque actus:ideo deuotio est religionis actus:quod enim homo tradat se ipsum Deo ad aliqua opera diuini cultus:hoc immediatè pertinet ad religionē.Et principalis causa extrinseca deuotionis est Deus, vt dicit Ambrosius super Luc.ex parte verò nostra causa intrinseca est meditatio,seu contemplatio, in quantum homo per meditationem tradit se diuino obsequio.Primò considerando beneficia diuinæ bonitatis,quæ excitant delectationem.Secundò cōsiderãdo proprios defectus,propter quos indiget homo initio Deo, & dicere, Auxilium meum à Domino:qui fecit cœlum,& terram:nã ea,quæ sunt diuinitatis, excitant delectationem, & consequenter deuotionem.Sed quia ex debilitate nostræ mentis indigemus manuductione sensibilium ad diuinorum cognitionem:ideo humanitas & passio Christi sunt de maximè exercitantibus deuotionem, vt dum visibiliter Deum cognoscimus,per hunc in inuisibilium amorem rapiamur. Causãtq; deuotio per se,& principaliter spiritualē lætitiam mentis ex consequens autē,& per accidēs tristitiã.Nam deuotio principaliter procedit ex consideratione diuinę bonitatis:ex qua sequitur per se delectatio,secundum Psal. Memor fui dei,& delectatus sum.Per accidens verò causat tristitiam in his,qui nōdum plenè Deo fruuntur,per quos dicitur,Sitiuit anima mea ad deum,&c.Secūdariò autem causatur deuotio ex cōsideratione propriorum defectuū,& hæc è conuerso se habet ad primã:nam per se nata est causare tristitiam recogitando proprios defectus:per accidēs verò lætitiam propter spem diuinæ subuentionis, Vnde ad deuotionem primò,& per se sequitur delectatio,secundariò, & per accidens tristitia ,quæ est secundum Deum.q.82.

Meditatio seu cōtemplatio est causa deuotionis.

An lætitia sit deuotionis.

De ore

De Oratione. Cap. 83.

ORatio est actus rationis, petit enim ipsa aliquid fieri ab his, qui ei non subiiciuntur, siue æquales sint siue supperiores, sicut etiã inferiorib⁹ potentiis imperat: & cùm vtrunq; horum imperare, & petere, seu deprecari ordinationẽ quandam importet: ideo est actus rationis ad quã pertinet ordinare. Et semper oportet orare, vt dicit Ap. reiectis Antiquorum opinionibus, ponentiũ quòd res casu eueniant, vel ex necessitate stellarum, aut connexione causarum, seu dispositionem diuinæ prouidentiæ esse variabilẽ, quæ in primo libro sunt improbata. Quare vtilitas orationis sic debet induci, vt non immutemus diuinam dispositionem, sed vt impetremus quod Deus disposuit per orationes Sanctorum esse implendum, vt scilicet homines mereantur postulãdo accipere, quod eis Deus omnipotens ante secula disposuit donare. Et cum per orationem homo exhibeat Deo reuerentiã se ei subiiciendo, & profitendo se eo indigere, tanquã omniũ bonorũ authore, patet orationem esse actum religionis, ad quã pertinet exhibere reuerentiã, & honorẽ Deo. Et soli Deo porrigitur oratio, quasi per ipsum implenda, diriguntur enim orationes nostræ ad consequẽdam gratiam, & gloriam, quarum dator est solus Deus. Porrigitur verò oratio Sanctis angelis: & hominibus, vt per eorũ merita, & preces orationes nostræ impetrentur, & suum sortiantur effectum. vnde Apocali. 8. Ascendit fumus incensorum de orationibus Sanctorum de manu angeli coram Deo: sancti enim in patria cuncta vident in Deo, pleni sunt charitate: vnde decet eos pro nobis orare. Et res, quibus malè vti non possumus, quæ scilicet malum euentum habere non possunt, absolutè petendæ sunt, secũdum illud, Ostẽde faciem tuã, & salui erimus. &, Deduc me in semitã mandatorum tuorum. Sed diuitias, regna honores, sanitatẽ & similia, quibus bene, & male vti possumus, sub cõditione rogare debemus. Pro tẽporalibus etiã licet orare, nõ tamen principaliter, vt in eis finem ponamus, sed secundariò, in quantum per ea vita corporalis sustentatur: ipsa namque ad actus virtutum nobis organicè deseruiunt. Vnde dicit August. Ista cum habentur, vt teneantur: cum nõ habentur vt habeãtur, orandum est: licet enim orare, quod licet de-

Oratio est actus rationis.

Conueniẽs est orare.

Oratio est actus religionis.

An solũs deus debeat orari.

An debeamus aliquid determinate orare.

Temporalia possum à deo petenda.

siderare. Et ideo nō solū pro nobis, sed etiam pro aliis orare debemus, cùm nō solum nobis, sed etiam aliis bona desiderare teneamur, pertinet enim hoc ad charitatem, quā in proximis debemus. Vnde Chrys. super Matth. Pro se orare necessitas cogit, pro altero autē charitas fraternitatis hortatur. Pro inimicis verò orare tenemur sicut dictum est de dilectione: quia in præcepto est dilectio in generali, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparatiōnem animi, vt homo paratus sit eum diligere, iuuare in casu necessitatis, vel si veniam peteret aliter ad perfectionem pertinet. Ita in communibus orationibus nō possumus excludere inimicos. Specialiter verò pro eis orare est perfectorum, & necessitatis in aliquo casu speciali vt puta in articulo ipsius. Et conueniēter oratio dominica nos instituit, quę postulare debemus. Cadit enim primo in desiderio nostro finis, deinde ea, quæ sunt ad finem: sed finis noster est Deus in quem cadit noster affectus dupliciter. Vno modo, prout volumus gloriā eius: & sic petimus sanctificari nomē eius. Alio modo, vt volumus frui gloria eius, & sic petimus aduentum in regnum suum. Ad finem autem prædictū nos ordinat aliquid dupliciter. Vno modo per se. alio modo per accidens. Per se quidem bonum, quod est vtile in finem. Est autem aliquid vtile in finem beatudinis dupliciter. Vno modo directè: & principaliter secundum meritum quō beatitudinem meremur, Deo obediendo: & quātum ad hoc ponitur. Fiat voluntas tua, sicut in cœlo & in terra. Alio modo instrumentaliter, & quasi coadiuuans nos ad merendum. & ad hoc pertinet, quod dicitur, Panem nostrum quotidianum da nobis hodie: siue hoc intelligatur de pane sacramētali, cuius quotidianus vsus proficit homini, in quo etiā intelligantur omnia alia sacramenta: siue etiā intelligatur de pane corporali, vt per panem intelligitur omnis sufficiētia victus. sicut dicit August. ad Probam: Quia & eucharistia est præcipuum sacramētū, & panis est præcipuus cibus. Vnde & in Euangelio Matth. scriptū est, Supersubstantialem, ideo præcipuū, vt Hier. exponit. Per accidēs autem ordinamur in beatitudinē, per remotionem prohibētis. Tria autem sunt quæ nos ad beatitudinem prohibent. Primò quidē peccatū quod directè excludit à regno, secundum illud 1. ad Corint. 6. Neque fornicarij, neque idolis seruientes, &c. regnum Dei pos

Pro aliis orandum est.

An debeamus orare pro inimicis.

Conuenienter septem petitiones orationis dominicæ assignantur.

Dei possidebunt & ad hoc pertinet quod dicitur, Dimitte nobis debita nostra. Secundo tentatio, quæ nos impedit ab obseruantia diuinæ voluntatis: & ad hoc pertinet, quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationem, per quod non petimus, vt non tentemur, sed vt à tentatione non vincamur. Tertio pœnalitas præsens, quæ impedit sufficientiam vitæ, & quantum ad hoc dicitur, Libera nos à malo. Et propriũ rationalis naturæ est orare: illi enim propriè orant, qui rationem habent, & Superiorẽ, quẽ deprecari possint. Vnde bruta ratione carentia non orant, nec etiam diuinæ Personæ orant, quæ superiorẽ non habent. Filius autẽ orat propter humanã naturã assumptã. Spiritus verò sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit. Sed Sancti, qui sunt in Patria, pro nobis orant, cùm sint perfectioris charitatis, & Deo coniunctiores: hoc enim exposcit diuinus ordo, vt ex superiorũ excellentia in inferiora refundatur. Vnde Hier. Si Apostoli, & Martyres in corpore constituti, quãdo pro se adhuc habent esse sollicti, pro aliis orãt, quãtò magis post coronas, victorias, & triũphos? Et quia alia est oratio cõmunis, quæ fit per ministros ecclesiæ in persona totius populi fidelis, & alia est singularis, quæ fit à singulari persona, pro se, seu aliis, cõmunis debet esse vocalis, vt toti populo innotescat: atque ideo ministri ecclesiæ huiusmodi orationẽ alta voce pronũtiare debẽt: sed singularis de necessitate non debet esse vocalis. Adiungitur tamen vox triplici rõe. Primò, ad excitandã interiorẽ deuotionẽ, si per voces aut signa mẽs eleuetur in deũ: quod si per hoc mens distrahatur, vel impediatur, à talibus cessandũ est. Secundò adiũgitur vox, vt homo seruiat Deo secundũ illud totũ quod à Deo habet, videlicet mẽte, & corpore. Tertiò adiũgitur vocalis oratio ex quadã redũdãtia ab anima in corpus ex vehemẽti affectione. Vnde dicitur, Lætatũ est cor meũ, & exultauit lingua mea. Et debet oratio esse attenta, vt melius perueniatur ad finẽ. Sed quo ad effectus orationis, vt est mereri, & impetrare, nõ requiritur ex necessitate, quòd attentatio adsit orationi per totũ: quia vis primæ intẽtionis: qua aliquis ad orãdũ accedit reddit totã orationẽ meritoriã, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Si verò prima intẽtio desit, oratio nec meritoria est, nec impetratiua: illã enim orationẽ Deus nõ audit, cui ille, qui orat, nõ intẽdit, vt Greg.

Orare est proprium rationalis.

Sancti in Patria pro nobis orãt

Oratio an debeat esse vocalis.

Oratio debet esse attenta.

dicit. Alius est effectus orationis, quoniam præsentaliter efficit, videlicet spiritualem mentis refectionem: & adhuc de necessitate requiritur attẽtio. Et secundum causam suã oratio debet esse diuturna: quia in nobis debet esse continuum desiderium vel actu, vel virtute, in his quę pertinent ad charitatem, sed ipsa oratio secundum se considerata, non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Vnde conueniens est, vt tantũ duret, quantũ est vtile ad excitandum interioris desiderij feruorem. Cum verò hanc mensurã excedit, ita quod sine tędio durare nõ possit, non est vlterius protendenda. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per cõparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationẽ ad populi deuotionem. Et quia oratio procedit ex radice charitatis mediante religione, virtutẽ habent merendi, & impetrandi vltra præsentialem spiritualem consolationem: sortitúrque efficaciam ex gratia Dei, quẽ rogamus concurrẽte fide, credẽdo ab eo obtinere posse, quod petimus, existente etiam humilitate, per quam cognoscimus indigentiam nostram. In peccatore autem duo sunt considerãda, scilicet natura, quam diligit Deus, & culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit secundum desiderium peccati, in hoc à Deo non auditur ex misericordia: sed quãdoque, auditur ad vindictam, dum permittit peccatorẽ adhuc amplius ruere in peccata: nam quædã negat propitius, quæ concedit iratus. Orationem verò peccatoris ex bono desiderio naturę procedentẽ Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia: obseruatis tamen quatuor istis cõditionibus quòd per se, petat necessaria ad salutem, piè & perseueranter. Et ad orationem generaliter tria requiruntur. Quorum primum est, vt orans ascendat in Deum, quod nomine orationis significatur. Secũdò requiritur petitio determinata, quæ postulatio dicitur, vel indeterminata, quæ supplicatio nominatur. Tertiò requiritur ratio impetrandi, quid petitur, vel ex parte Dei propter eius sanctitatem, & ad hoc pertinet obsecratio, quæ est per sacra contestatio, vel ex parte petentis, & dicitur actio gratiarum. Vnde hæ partes orationis vocantur obsecrationes, orationes: postulationes, & gratiarum actiones. q. 83.

An oratio debet esse diuturna.

Oratio est meritoria.

Peccatores orando impetrant aliquid à deo.

Quæ sunt partes orationis.

De exterioribus actibus latriæ. *Cap.84.*

ADoratio qua Deus adoratur, est actus religionis: nam proprium religionis est reuerentiam exhibere Deo, cuius excellentia creaturis communicatur, non secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem. Vnde alia veneratione adoratur Deus, quod pertinet ad latriam, & alia veneratione excellentes quædam creaturę, quod pertinet ad duliam. Et adoratio etiam actum corporalem importat: nam ex duplici natura compositi sumus, scilicet intellectuali & sensibili. Ideo offerimus Deo spiritualem adorationem, quæ consistit in interiori deuotione mentis, & corporalem, quæ in exteriori corporis humiliatione consistit. Et quia in omnibus actibus latriæ, id, quod est exterius, refertur ad id, quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, vt per signa humilitatis, quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo. Cùm igitur in adoratione principale sit interior deuotio mentis, secundarium verò, quod pertinet exterius ad corporalia signa, mens ipsa interius apprehendit Deum non comprehensum aliquo loco vel situ: vnde determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut & alia corporalia signa. Et triplici ratione eligitur determinatus locus ad adorandum. Primò, propter loci consecrationem, ex qua adorantes concipiunt spiritualem deuotionem, vt magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis. 3. Reg. 8. Secundò propter sacra mysteria, & alia signa sanctitatis, quæ ibi continentur. Tertiò propter concursum multorum adorantium ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. 18. Vbi sunt duo, vel tres, &c. q. 84.

Adoratio est actus latriæ.

Adoratio importat etiam actum corporalem.

An adoratio requirat locum determinatum.

De his quæ Deo à Fidelibus d antur. *Cap. 85.*

EX naturali ratione procedit, quod homo, qui ex sensibilibus cognitionẽ accipit, quibusdã rebus sensibilib⁹ vtatur, offerẽs eas Deo in signũ debitæ subiectionis, & honoris, secundũ similitudinẽ eorũ, qui dominis suis aliqua offerũt in recognitionẽ dominij, naturalis enim ratio

Oblatio sacrificij pertinet ad ius naturale.

hoc

hoc dictat, vt propter defectus, quos in se ipso sentit homo, subdatur alicui, à quo possit dirigi, & adiuuari, in quibus eget, & sic honorē, & subiectionem exhibeat. Hoc autem pertinet ad rationē sacrificij, ideo talis oblatio ad ius naturale pertinet. Et quia oblatio sacrificij fit ad aliquid significandū & sacrificiū exterius significat spirituale sacrificiū, quo anima Deo se offert, anima verò offert se Deo sicut principio suę creationis, & fini suæ beatitudinis, cū ipse solus sit creator animarū nostrarū, & in eo solo beatitudo nostra cōsistat, ideo sicut ipsi soli debemus sacrificiū spirituale, ita etiam ei soli sacrificia exteriora offerre debemus. Et cum sacrificiū sit quidā spiritualis actus laudem habens, ex hoc quod fit in diuinā reuerentiā, ideo isti actus propriè dicuntur sacrificia, & ad virtutē religionis pertinent. Contingit tamen aliqua ordinari in diuinam reuerentiā mediatè, vt cum quis eleemosynam facit vel corpus affligit propter reuerentiā diuinam: & secundū hoc actus aliarū virtutum sacrificia dici possunt, cum agātur, vt sancta societate Deo inhæreamus. Tenentúrque omnes ad sacrificium interius, & suam mentē deuotè Deo offerre exterius verò diuiditur nā quoddā est, quod habet laudem ex hoc solū, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem diuinæ subiectionis: & ad hoc aliter tenentur, qui sunt sub lege noua vel veteri, & aliter qui non sunt sub lege. Nam qui sunt sub lege, tenentur ad præcepta determinata in lege, sed qui non sunt sub lege, nō tenentur ad aliqua determinatè, sed solū ad aliqua facienda in honorem diuinū secundū condecentiam ad eos, inter quos habitant. Aliud verò sacrificiū exterius est, quando actus exteriores aliarum virtutum assumuntur in diuinam reuerentiam, quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur, quidā autem sunt supererogationes, ad quas non tenentur omnes. q. 85.

Soli Deo offertur sacrificium.

Oblatio sacrificij est spiritualis actus virtutis.

Ad omnes tenentur, ad sacrificia offerenda.

De Oblationibus, & Primitiis. Cap. 89.

Homines tenē ur ad oblationes ex necessitate precepti.

OBlatio cōmuniter sumpta pro omni re capitur, quæ in occultum Dei exhibetur: quòd si aliquid tradit, vt cōsumatur, oblatio est, & sacrificium. Si verò exhibetur, vt integrū maneat diuino cultui deputandū, vel in vsus ministrorū expēdendū erit oblatio, & nō sacrificiū: quę

oblationes de sui ratione habent-ꝙ sint voluntariæ. Potest tamen contingere, vt ad oblationes quadrupliciter aliquis teneatur. Primò ex cōuentione præcedenti, vt certis tēporibus certas faciat oblationes. Secundò propter deputationem, seu promissionē. Tertiò propter ecclesiæ necessitatē, vt si ministri non habeant vnde sustententur. Quartò, propter consuetudinē tenentur fideles ad aliquas oblationes consuetas in solennitatibus. Et sacerdotibus debentur, qui tanquàm medij ponuntur inter Deum, & populum, & eorū curæ cōmittitur oblationū dispensatio partim in diuinū cultum, partim ad victum proprium, & residuū ad sustentandos pauperes: cū Dominus etiam in vsus pauperū loculos haberet. Et de omnibus iustè possessis fieri possunt oblationes, quātum est de se, per accidens vero contingit, quòd non possit fieri oblatio de iustè possessis, vt si filius offerat Deo id, de quo debet nutrire patrē, vel de meretricio propter scandalū, aut propter contēptum, vel aliquid aliud huiusmodi. Tenēturque homines ad primitias soluendas, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ in recognitionē diuini beneficij: pertinet enim ad ius naturale, vt homo ex rebus sibi datis à Deo, aliquid exhibeat ad eius honorē. Sed quòd talibus personis exhibeatur aut de primis fructibus, aut in taliquātitate, hoc quidē fuit in lege veteri determinatum, in noua verò lege diffinitur per determinationē ecclesiæ, ex qua homines obligātur secundùm consuetudinem patriæ, & indigentiam ministrorum ecclesiæ. q. 86.

Sacerdotibus debētur oblationes. *An de omnib. possis fieri oblatio.* *Ad primitias soluēdas tenentur hoiēs.*

De Decimis. Cap. 87.

PRæceptum decimæ partis, quantum ad determinationem, est iudiciale, & erat cōstitutum illi populo, sicut & multa alia, ad æqualitatem seruandam: vnde iudiciale erat, licet ex consequēti aliud significaret in futurū, in quo cōueniebat cū cæremonialibus. Qui enim decimā dat, quæ est perfectionis signū, cum denarius numerus perfectus sit, quasi primus limes numerorum, vltra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab vno, nouem sibi partibus reseruatis, protestatur quasi in quodam signo, ad se pertinere imperfectionem, & perfectionem, quæ erat futura per Christum, à Deo esse expectandam. Non tamen propter hoc est cæremoniale, sed iudiciale. Quæ præcepta iudicia

An homines ex præcepto teneātur dare decimas.

iudicialia licet non obligent tempore gratiæ, possunt tamen obseruari sine peccato: vnde si ab aliquo rege statuatur vnum ex illis, tenentur subditi illud obseruare. Ita etiã determinatio decimæ partis soluendæ instituta est authotate ecclesiæ tempore nouæ legis ad sustentandos ministros. Quare patet homines teneri ad solutionem decimarum partim ex iure naturę, partim ex institutione ecclesię, quæ pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, posset aliam partem determinare soluendam. Et de omnibus tenentur homines dare decimas: nam radix decimarũ est, vt seminantibus spiritualia, carnalia tribuantur. Sed omnia quæ homo possidet sub carnalibus continentur, ideo de omnibus possessis decimæ sunt soluendæ. Et ius accipiendi decimas competit clericis habentibus curam animarum: est enim quoddam ius spirituale. Sed res, quæ nomine Decimarum dantur, corporales sunt: vnde possunt in vsum quorumlibet cedere, & sic possunt etiam ad laicos peruenire. Clerici verò de ecclesiasticis possessionibus decimas dare non tenentur: quia idem non potest esse causa dandi, & recipiendi, sicut nec causa agendi, & patiendi: sed ex his, quæ possident proprio iure, vel ex successione parentum, aut ex emptione, vel alio modo, sunt ad decimas obligati. q. 87.

De omnibus tenentur homines dare decimas.

Decimæ clericis sunt danda.

Clerici de propriis tenentur ad decimas.

De Voto, propter quod aliquid Deo promittitur. *Cap.* 88.

VOtum obligationẽ quandam importat ad aliquid faciendum, vel dimittendũ, quæ procedit ex deliberato proposito faciendi cũ promissione. Vnde ad perfectã rationem voti, tria requiruntur. Primò deliberatio, secũdò propositum voluntatis, tertiò promissio, ad quæ quandoque superadditur oris pronunciatio ad confirmationem quandam, & aliorum testimonium, quæ potiùs sunt ad sui ipsius excitationẽ, vel vt desistant à fractione voti propter hominum reuerentiam, quàm ad voti essentiam. Et propriissimè sub voto cadit promissio Deo facta de meliori bono: quia votum voluntariam promissionem importat, necessitas verò voluntatem excludit. Vnde quod est absolutè necessarium esse, vel non esse, sub voto nõ cadit: quod autem

An votũ consistat in solo proposito voluntatis.

Votũ fieri debet de meliori bono.

autem abſolutam neceſſitatem nō habet ſed ſolùm neceſſitatem finis, vt quia ſine eo non poteſt eſſe ſalus: cadit quidem ſub voto, inquantùm fit voluntariè, non autem inquantùm eſt neceſſitas. Sed illud, quod neque cadit ſub neceſſitate abſoluta, neque ſub neceſſitate finis, omnino eſt voluntarium. Quare hoc propriiſſimè cadit ſub voto, & dicitur maius bonum in comparatione ad bonum, quod communiter eſt de neceſſitate ſalutis. Et omne votū obligat ad ſui obſeruationem: maximè enim obligatur homo tam ratione dominij, quàm etiam propter ſuſcepta beneficia ab ipſo Deo. Vnde fractio voti quandam ſpem infidelitatis habet propter quod qui vouit, debet facere, quod poteſt, vt impleat votum: & ſi non poteſt, debet ſaltem habere promptam voluntatem faciendi. Et quia propter noſtram vtilitatem vouemus, multum expedit vouere, inquātùm firmamus vouendo immobiliter voluntatem noſtram ad id, quod expedit facere. Et ſicut non poſſe peccare non diminuit noſtram libertatem, ita etiam neceſſitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, vt patet in Deo, & Beatis: vnde Augu. dicit, Felix neceſſitas, quæ in meliora compellit. Et votum eſt actus latriæ, ſeu religionis: nam eſt promiſſio quædam facta Deo, promiſſio verò eſt ordinatio promiſſorum in eum, cui promittitur. Vnde votum eſt ordinatio quædam eorum: quæ quis vouet in cultum Dei, quod ad latriam pertinet. Magíſque laudabile, & meritorium eſt facere aliquid ex voto, quàm ſine: quod tripliciter probatur. Primò quia vouere eſt actus latriæ, quæ eſt præcipua inter virtutes morales: & actus quantò à maiore virtute procedit, tantò eſt melior. Secundò, qui vouet aliquid, & facit, plus ſubiicit ſe Deo, quàm ille, qui ſolum facit: nam ſubmitti ſe Deo non ſolùm, quantùm ad actum, ſed etiam quantùm ad poteſtatem, quia de cætero non poteſt aliter facere. Tertiò, propter votum voluntas immobiliter firmatur in bonum: facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ſicut peccare mente obſtinata in malum aggrauat peccatum. Et ſolennitas voti attenditur ſecundùm aliquid ſpirituale, quod ad Deum pertineat, videlicet ſecundùm aliquam ſpiritualem benedictionem, vel conſecrationem: quæ ex inſtitutione Apoſtolorum, adhibetur in profeſ

Omne votum obligat ad ſui obſeruationem.

Expediēs eſt vouere.

Votum eſt actus latriæ.

Magis meritorium eſt facere cum voto quàm ſine voto.

Votum so-lẽnizatur per su'ceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam.

sione certæ regulæ secundo gradu post sacri ordinis succe ptionem:vt ait Dion.2. c. Eccle. Ier.& huius ratio est,quia solẽnitates nõ consueuerunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei,non enim solennitas nuptia lis adhibetur,nisi in celebratione matrimonij,quando vter que coniugum sui corporis potestatem alteri tradit.& simi liter voti solennitas adhibetur,quando aliquis per sacri or dinis susceptionem diuino misterio applicatur, vel in pro fessione certæ regulæ, quando per abrenuntiationẽ seculi, & propriæ voluntatis statũ perfectionis quis assumit. Sed qui subiectus est alterius potestati, nõ potest per votũ fini ter se obligare in his,in quibus subiicitur:sine consensu sui Superioris: non enim cadit sub promissione facta Deo nisi qđ virtuosũ est,sed contra virtutem esset, si quis Deo offer ret id,quod est alterius.Non tamen peccant vouendo: quia in eorum voto intelligitur conditio,si Superioribus placue rit.Et pueri ante annos pubertatis propter defectum ra tionis, & quia sub cura aliorum sunt,vouere non possunt: sed si ante annos pubertatis vsum rationis attingunt,quan tum in ipsis est,possunt se obligare,per parentes tamẽ, quo rum curæ adhuc remanent,vota eorũ irritari possunt.Nam lex humana respicit ad id, quod frequentiùs accidit,& sic ab eorũ cura non eximuntur. Quantùm verò pertinet ad votum solenne religionis, nõ obligãtur ante annos puber tatis propter ecclesiæ statutum. Sed post annos pubertatis sine voluntate parentũ voto simplici, vel solẽni potest quis se obligare: quia aliquãdo contingit votum in aliquo casu malum esse, vel inutile,aut maioris boni impeditiuũ, quod est cõtra rationem eius, quod cadit sub voto, ideo necesse est determinari in tali casu votum non esse seruandum:de clarat enim Prælatus id, quod continebatur sub voto non deberecontineri,inquãtum in hoc casu determinatur,non esse cõgruã materiã voti: sicut cùm dipẽsat in aliqua lege humana nõ fit,vt legi nonobediatur, quia hoc esset contra ius diuinũ,& humanũ,sed fit,vt hoc, quod erat lex,non sit lex in hoc casu particulari.Et in commutatione vel dispen satione votorũ requiritur Prælati authoritas, qui in perso na Dei determinat, quid sit Deo acceptũ, cùm promissio fieri debeat de aliqua re,quę placeat ei.Vnde Prælatus qui vices Dei gerit in ecclesia,dispensat,videlicet summus Põti fex in

Impediuntur à voto subditi alterius potestati.

An pueri possint se obligare ad religionis ingressum.

An in voto possit fieri dispẽsatio.

An in commutatione vel dispensatione voti requiratur Prælati authoritas.

sex in maioribus, in minoribus, quæ communiter fiunt, & indigent frequenti dispensatione minores possunt, vt in peregrinationibus, ieiuniis, & similibus. q.88.

De iuramento. Cap. 89.

Cvm quis assumit Deum in testẽ, dicitur iurare, quia introductum est quasi pro iure, vt quod sub inuocatione diuini nominis asseritur, pro vero habeatur. Et fuit necessarium recurrere ad diuinum testimonium tam propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, quã propter defectum in cognitione, cum homines futura seu absentia, vel cordium occulta nõ cognoscant, de quibus expedit, vt certitudo aliqua habeatur. Vnde necesse est recurrere ad diuinum testimonium: quia mentiri nõ potest Deus, nec eum aliquid latet. Et quãdo diuinum testimonium induci ad asserendum præsentia, vel futura: assertoriũ iuramentũ dicit, qñ verò inducit ad cõfirmãdũ aliquid futurum, dicitur iuramentũ promissorium. Et iuramentum secundum se licitum est, & honestum, quod ex origine, & fine patet: ex origine, quia iuramentum introductum est ex fide, cum homines credant Deum habere infallibilem veritatem, & vniuersalem omnium cognitionem, & prouisionem: ex fine verò, quia iuramentum inductum est ad iustificandum homines, & finiendas cõtrouersias. per accidens autem potest cedere in malum alicui ex eo, quod male vtitur sine necessitate, & cautela debita, inquãtum sine reuerentia quis inducit Deum in testem ex leui causa, quod nõ præsumeret de aliquo viro honesto, & etiã propter periculum periurij, quia de facili homo in verbo delinquit. Vnde Ecclesiast.23. Iurationi nõ assuescat os hominum: multi enim casus in illa. Et tres comites iuramenti ponuntur iudicium, iustitia, & veritas: nã requiritur iudicium, vt quis discretè iuret: requiritur veritas, vt neque falsum neque aliquid illicitum iuretur: requiritur iustitia, vt per eã cõfirmetur, quod licitum est. Et est actus latriæ iuramentum, quia in eo inuocatur diuinum nomen, profitetúrque qs Deum esse veritatem infallibilem, & omniũ cognitionẽ habere, vnde aliquo mõ ei reuerentiã exhibet qđ ad religionem ptinet. Non tamen est appetendum iuramentum, nec frequentandum, quia id,

Iurare est Deum inuocare.

An licitũ sit iurare.

Iustitia, iudicium, & veritas comites iuramenti.

Iuramentum est actus religionis.

Iuramentum non est frequentandum. quod quæritur ad subueniendum alicui defectui, non est per se appetendum, sed seruandum, vt subueniat necessitati, sicut medicina sanitati. Et quia iuramentum per simplicem contestationem innititur primæ Veritati, inquantum testimonium Dei inuocatur, ideo principaliter refertur ad ipsum Deum, & secundariò assumũtur creaturæ aliquæ ad iuramentum non secundum se, sed prout in eis diuina veritas manifestatur: sicut iuramus per Sanctos, qui veritatem Euangelij crediderunt, & seruauerunt. *An liceat iurare per creaturas.* In iuramento autem per execrationem inducitur aliqua creatura, vt in qua diuinum iudicium exercetur, & sic solet homo iurare per caput suum, sicut iurauit Ioseph per salutem Pharaonis. *Iuramentum habet vim obligandi.* Et iuramentum tam assertorium, quàm promissorium quandam obligationem habet: quia sicut id quod est, vel fuit, debet habere veritatem, ita in his, quæ fienda sunt, tenetur aliquis facere, vt verum sit, quod iurauit: alioquin deest veritas iuramento. Quod si talis res non fuit in eius potestate: deest iuramento discretionis iudicium, nisi fortè quod erat ei possibile, quando iurauit, per aliquem euentum fiat ei impossibile, tenetur tamen facere, quod in se est. Si verò sit possibile fieri, sed non debeat, vel quia est per se malum, vel boni impeditiuum, tunc iuramento deest iustitia, & non est seruandum. Quicũque ergo iurat aliquid se facturum, tenetur ad faciendum, si adsint iudicium, iustitia, & veritas. *Maior est obligatio voti, quàm iuramẽti.* Maior tamen est obligatio voti, quàm iuramenti: nam etsi vtrunque causatur ex aliquo diuino, votum reddere tenemur ex fidelitate, quam Deo debemus, obligatio autem iuramenti ex reuerentia causatur. Sed omnis infidelitas continet irreuerentiam: non autem econuerso. Vnde votum ex ratione sua magis obligatorium est, quàm iuramẽtum. *Dispensatio potest fieri in iuramento.* Dispensatúrque super iuramento, sicut supra dictum est de lege, & voto, nam id, quod per se, & vniuersaliter est vtile, & honestum, secundum aliquem particularem euentum posset esse inhonestum, & nociuum, si seruaretur. Vnde sic repugnaret his, quæ debent attendi in iuramento, quare circa id fieri debet dispensatio. *Impeditur iuramentum per aliquã conditionem personæ vel temporis.* Et propter maximam reuerentiam, quæ iuramento debetur, excluduntur pueri, qui nondum perfectum habent rationis vsum, sic etiam periuri, quia præsumitur, quod debitam reuerentiam iuramẽto nõ exhibeant. Ex parte personę etiam impeditur iuramentum quia

quia derogaretur eorum dignitati, si astringerentur iuramento firmare, quod dicunt. Vnde personę magnæ dignitatis non cõuenit iurare Sic etiam in magnis solennitatibus quibus est Deo vacandum, non sunt iuramenta præstanda, nisi magna necessitate cogente. q. 89.

De assumptione diuini Nominis per modum Adiurationis. Cap. 90.

Homo sibi ipsi necessitatẽ imponere potest diuini nominis inuocationem, aliis verò nisi subditi sint, impo nere nõ potest. Vnde si quis per inuocationẽ diuini nominis, vel cuiuscunque rei sacræ adiurando, necessitatẽ agendi imponere intendat: talis adiuratio est illicita, quia vsurpat potestatem in aliũ: quam non habet. Si verò intendat solum per reuerentiam diuini nominis, vel rei sacræ aliquid ab alio obtinere sine impositione necessitatis, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet. Nec licet dæmones adiurare per modum deprecationis: quia modus iste videtur spectare ad beneuolentiam quandam, qua non licet vti cum dæmonibus, nec amicitiam habere, vt aliquid ab eis addiscatur: possumus tamen illos adiurare per virtutem diuini nominis, ne nobis noceant, & tanquam inimicos repellere, nisi forte ex instinctu, & reuelatione diuina aliud fiat, sicut legitur de beato Iacobo, qui per dæmonem fecit Hermogenem ad se adduci. Et creaturas irrationales adiurare vanum est, si referatur ad ipsas secundum se adiuratio, cum non sint capaces discretionis: si verò referatur ad eũ à quo agitur, & mouetur ipsa creatura irrationalis, sic dupliciter adiuratur. Vno modo per viam deprecationis directè ad Deum, & ista adiuratio pertinet ad eos, qui diuina inuocatione miracula faciunt. Alio modo per viam compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui creaturis irrationabilibus vtitur ad nostrum nocumentum, & talis est modus adiurandi in exorcismis ecclesiæ, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. q. 90.

An liceat adiurare hominem.

An liceat adiurare dæmones.

An liceat creaturas irrationales adiurare.

De Assumptione diuini Nominis ad inuocandum per Laudem. Cap. 91.

Deus est ore laudandus.

Alia ratione laudamus Deum, & alia hominem: nã vtimur verbis ad hominem, vt cõceptũ nostri cordis

De Speciebus Superstitionis. Cap. 93.

IN vero Dei cultu potest aliquid esse perniciosũ,vt si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur,quod du plciter cõtingit.Vno modo ex parte rei significatę,à qua discordat significatio cultus,vt si quis tempore nouæ legis, peractis iam Christi mysteriis vteretur cæremoniis veteris legis, quibus futura mysteria figurabãtur. Alio modo ex par te colentis & hoc præcipuè in cultu cõmuni, qui per mini stres exhibetur in persona totius ecclesiæ: nã sicut falsarius esset,qui aliqua proponeret ex parte alicuius:quæ nõ essent sibi commissa:ita vitiũ falsitatis incurrit,qui ex parte eccle. siæ cultum exhibet Deo contra modũ diuina authoritatę ab ecclesia cõstitutũ,& consuetũ. Et quãuis secundũ absolutã quantitatẽ nõ possit esse aliquid superfluũ diuino cultu quia nihil potest facere homo:quod nõ sit minus eo: quod debet Deo: potest tamen aliquid esse superfluum secundum quantitatem proportionis:quia non est fini proportio natum, cum finis diuini cultus sit dare gloriam Deo,& ei mente & corpore se subiicere. Vnde quicquid homo facit: quod ad Dei gloriam pertinet, & ad hoc,quod ei mens se subiiciat: & etiam corpus per moderatam refrænationem concupiscentiarum secundum Dei ordinem:& ecclesiæ cõ suetudinem:non est superfluum in diuino cultu:quodverò est præter supradicta & contra consuetudinem ecclesiæ,to tum reputandum est superfluum:& superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet.q.93.

In vero Dei cultu potest esse aliquidper niciosum.

An aliquid in cultu dei possit esse superfluũ.

De Idololatria. Cap. 94.

IDololatria rectè ponitur species superstitionis: cum in ea diuinus cultus exhibeatur:cui non debet:est enim exhibendus soli summo Deo vero:vnde cuicunque creaturæ exhibeatur: superstitio est. De diuersis autem modis quib.diuinus cultus idolis exhibebatur:latè tractat Aug.de ciui.Dei.Et est peccatum idololatria: nam exterior cultus signum est interioris:&sicut esset perniciosum mendacium si quis verbis assereret contrarium eius quod per veram fidem teneret in corde, ita etiam est perniciosa falsitas si quis exteriorum cultum exhibeat, contra id quod sentit in mente: quare peccatum est idololatria. Et ex

Idololatria species est superstitionis.

Peccatum est idololatria.

Idolatria est grauissimum peccatum.

parte ipsius peccati grauissimum est:cum diuinum honorẽ creaturæ impendat,& quãtum in se est,alium Deum faciat in mundo minuens diuinũ principatum.Ex parte verò peccantis grauius dicitur esse peccatũ eius,qui sciẽter peccat, quã eius,qui peccat ignoranter,& secundũ hoc nihil prohibet grauius peccare hæreticos,qui sciẽter fidẽ corrumpũt, quã idololatras,ignorãter peccantes,& similiter alia peccata possunt esse maiora propter maiorẽ cõtemptũ peccãtis. Et dispositiuè causa idololatriæ est ex parte hominũ.Primò ex inordinatione affectus prout homines nimis aliquem amantes,aut venerãtes diuinũ honorẽ ei tribuerũt.Secũdò propter hoc,ꝙ homo naturaliter de repræsentatione delectatur:vnde rudes vidẽtes artificũ imagines per diligentiã factas,diuinitatis cultũ eis impenderũt.Tertiò propter ignorantiã veri Dei,cuius excellentiam creaturis exhibuerunt propter pulchritudinem, vel virtutẽ earum.Alia verò causa idololatriæ fuit consummatiua ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus exhibuerũt dando responsa,& alia faciendo,quæ hominibus mirabilia videbantur. q.94.

An causa idololatriæ fuerit ex parte hominum.

Diuinatio est peccatum.

De superstitione diuinatiua. *Cap.95.*

Diuinatio est peccatũ:quia tũc quis diuinare dicitur, quando indebito modo prænũciationem vsurpat futurorũ euentuũ.Est enim hoc proprium Dei qui solus in sua æternitate videt eaq; futura sunt quasi præsentia:si quis ergo prænũtiare hæc præsumpserit,nisi Deo reuelante:manifestè vsurpat,quod Dei est.At si quis prẽnuntiet ea,quæ veniunt ex necessitate,vel vt in pluribus, quæ , humana ratione præcognosci possunt:nõ dicitur propriè diuinare,& sic non est peccatum.Est autem diuinatio superstitionis species,cùm proueniat ex operatione dæmonũ , vel quia expressè inuocantur ad manifestanda futura,vel quia ipsi dẹmones ingerunt se vanis inquisitionibus,vt hominũ mentes implicent vanitate.Vnde quãtum ad modum operationis ad superstitionem pertinet , & si finis intentus sit, ad curiositatẽ.Triplexque est genus diuinationis. Quorũ primum est per manifestam dæmonum inuocationẽ,quod pertinet ad necromanticos,& sub hoc genere continentur præstigia,mortuorum apparitiones,arreptitij,geomãtia,hydromantia,æromantia,pyromantia,& aruspicium.Secundũ genus

Diuinatio est superstitionis species.

Triplex genus diuinationis.

genus est per solam considerationem dispositionis, vel motus alterius rei, quod augurium dicitur, & pertinet ad augures propter auium garritum. Tertium genus est, dum fit aliquid, vt nobis occulta manifestentur, quod pertinet ad sortes: & quamuis in omnibus prædictis sit eadē generalis ratio peccandi: non tamen est eadē specialis. Multò enim grauiùs est inuocare dæmones, quàm aliqua facere, quibus dignum sit, vt se in illis dæmones ingerant. Et semper illicita est diuinatio per dæmonum inuocationem, tam ex pactis expressis cū ipsis dæmonibus, & maximè si interuenit sacrificium, vel reuerentià, quàm ex parte futuri euentus, cū dę mon intendat hominum perditionem ex suis respōsis, etiā si aliquādo vera dicat, vt ei credatur: nephas enim est, cū diuinā scripturā habeamus, vt à diabolo instruamur. Et diuinatio quæ fit per astra, illicita est, si præcognoscere volumus mediis ipsis, quæ præcognosci non possunt per ea: ingerit enim se in his operatio dæmonis, vnde est diuinatio superstitiosa, & illicita. Nā causalitati cœlestiū corporū subtrahuntur omnes effectus per accidens cōtingentes, siue in reb⁹ humanis, siue in naturalib⁹: subtrahūtur etiā actus liberi arbitrij, quod est facultas voluntatis & rationis. Intellectus autem, siue ratio nō est corpus nec actus organi corporei, & per consequens nec voluntas, quę est in ratione, vt patet per Phil in 3. de Ani. Nullum aūt corpus potest imprimere in rem incorporeā, vnde impossibile est corpora cœlestia directè imprimere in intellectū, & voluntatē, quamuis dispositiuè possint inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanū, & per consequens in vires sensitiuas: nulla tamen necessitas per hoc imponitur libero arbitrio. Si vero aliquis vtatur consideratione astrorum ad præcognoscēdum futura, quæ ex cælestibus causantur corporibus, vt siccitas, pluuia, & similia, non erit illicita diuinatio. Si quis verò somniis vtatur ad præcognoscenda futura, prout somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, vel extrinseca, quantum potest se virtus talis extendere: non erit illicita diuinatio. Si autem talis diuinatio causetur ex reuelatione dæmonum, cum quibus habentur pacta tacita, vel expressa, quia talis diuinatio extenditur, ad quod se non potest extendere: tunc erit illicita, & superstitiosa: nam diuinatio, quæ innititur falsæ opi-

Semper illicita est diuinatio per dæmonum inuocationem.

An diuinatio per astra sit illicita.

An diuinatio per somnia sit licita.

Diuinatio per auguria & obseruationes, an sit licita.

An sortium diuinatio sit illicita.

nionis est illicita, vnde cōsiderare oportet causam somniorum, & an possit esse causa futurorum euentuum. Sic etiā dicendum est de auguriis, & omnibus talibus obseruationibus exteriorum rerum: nam si extendatur vltra id ad quod possunt pertingere secundum ordinem naturæ, vel diuinæ prouidentiæ: semp sunt illicitæ & superstitiosæ. Et sortium diuinatio est illicita: actus enim hominū, qui requirūtur ad sortes non subduntur dispositioni stellarum, nec etiā euentus ipsorum. Vnde si quis vtatur hoc modo, vana, & falsa est opinio, est per consequens nō carens dæmonum suggestione: quod si non à diabolo expectetur iudicium, sed à Deo, quamuis ista sors non sit secundum se mala, potest tamē in hoc quadrupliciter in peccatū incidere. Primò, si absque vlla necessitate ad sortes recurratur: nam hoc ad Dei tentationem pertinere videtur. Vnde super actus Apostolorum dicit Beda, Sed si qui necessitate aliqua compulsi Deū putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, & precibus ad Deū fusis, egisse. Tertiò, si diuina oracula ad terrena negotia cōuertantur. Quartò, si in electionibus eccle. quæ Spiritussancti inspiratione fieri debēt aliqui sortibus vtantur, nam quando fuit per sortem ordinatus Matthias, nōdum erat in eccl. plenitudo Spiritussancti data. Si verè immineat necessitas, vt tempore pestis quo omnes fugiunt, tunc cum debita reuerentia licet sortibus vti, vt dicit Aug. in Epist. Ad Honoratum. q. 95.

De superstitionibus obseruantiarum. Cap 96.

Ars notoria est superstitiosa

Ars notoria est nugatoria, & superstitiosa: vtitur. n. quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habēt secundum se virtutē causandi scientiā, sicut inspectione quarundā figurarum, & prolatione ignotorū verborū. Modus autem naturalis homini est adinueniendo, & addiscendo scientiā acquirere, quòd fit per illuminationem intellectus, sed ad dæmones non pertinet illuminare intellectum, vnde nullus vnquā per dæmones scientiam acquisiuit vnde quāuis possint dæmones homines colloquentes, exprimere aliqua scientiarū documenta: quod nō quæritur per artem notoriam, potest tamen infundi scientia à Deo, sed hoc non fit cum quadam obseruatione, sed secundum arbitrium

arbitrium Spiritus sancti, primo ad Co.c.12. Obseruationes itaque si possunt naturaliter tales causare effectus, non sunt illicitæ: licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. possunt etiã esse signa, vt suprà dictum est. Si verò obseruantur in his in quibus patet naturaliter non habere efficaciam superstitiosæ sunt & illicitæ. Sicetiã si capiũtur ad præcognoscenda aliqua fortunia, vel infortunia: non enim traditæ sunt à deo: vt hæc significent, sed magis ex vanitate humana cooperãte dæmonũ malitia. Vnde superstitiosæ sunt, & reliquias idololatriæ seruant. Et cauẽdũ est, ne aliquis ignota verba ad colũ suspẽdat: in quibus dæmonũ inuocatio, aut aliquid illicitũ latere posset. Cauẽdũ est etiã, ne cũ verbis sacris cõtineãtur aliqua vana, vt characteres inscripti preter signũ crucis, aut spes habeatur in modo scribẽdi, aut ligandi quia superstitio esset. Nec in collectionibus herbarũ, quæ medicinales sunt, aliquas obseruationes lic et attẽdere, nisi tantũ cũ Symbolo diuino, & oratione dominica, vt tãtũ creator, & Deus omniũ adoretur. q. 96.

Obseruationes quãdo sunt licitæ, & quãdo illicitæ.

An sit licitum suspendere diuina verba ad collum.

De Tentatione Dei. *Cap. 97.*

TEntare propriè est experimẽtũ sumere de eo, qui tẽtatur. Sumimus autẽ experimentũ de aliquo & verbis, & factis. Verbis quidem, vt experiamur, an sciat, quod quærimus, vel possit, aut velit illud implere. Factis autem, cũ per ea, quæ facimus, exploramus alterius prudentiã, vel volũtatem, vel potestatem. Vtrũq; autẽ horũ contingit dupliciter. Vno quidẽ modo apertè, sicut cũ quis tentatorem se profitetur: sicut Sãsõ Iud. 14. proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiosè & occultè, sicut Pharisęi tentauerũt Christũ vt legitur Matth. Rursus quãdo quidem expressè, puta cũ quis dicto, vel facto intendit experimentũ sumere de aliquo. Quandoq; vero interpretatiuè, quãdo scilicet, etsi hoc nõ intendit, vt experimẽtũ sumat, id tamẽ agit, vel dicit, ꝙ ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimẽtum sumẽdũ, Sic ergo homo tentat Deũ quãdoq; verbis: quãdoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando, vnde in sua petitione expresse aliquis deũ tentat, quãdo ea intentione aliquidà deo postulat, vt exploret Dei scientiã, potestatem, vel voluntatẽ. Factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea

Tentatio Dei in quo consistat.

quæ facit intendit experimentum sumere diuinæ potestatis, siue pietatis, atque scientiæ. Sed quasi interpretatiuè Deum tentat.& si non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen in hoc petit, vel facit, quod ad nihil aliud est vtile, nisi ad probandum Dei potestatem, vel bonitatẽ, vel cognitionem: sicut cùm quis equum currere facit vt euadat hostes, hoc nõ est experimentum de equo sumere: sed si equum currere facit absque aliqua vtilitate: hoc nihil aliud esse videtur, quã experimentum sumere de equi velocitate, & idem est in omnibus aliis rebus. Quãdo ergo propter aliquam necessitatem, seu vtilitatem cõmittit se aliquis diuino auxilio in suis petitionibus, vel factis: hoc non est Deum tentare, vt dicitur in 1. Paralip. 20. Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solùm habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te. Quãdo verò hoc agitur absque vtilitate, & necessitate, hoc est interpretatiuè tentare Deum. Vnde super illud Deut. 6. Non tentabis Dominum Deum tuum, dicit glo. Deum tentat. qui habẽs quod faciat, sine ratione cõmittit se periculo experiens vtrũ possit liberari à Deo, prætermittẽs, quod potest facere ad euadendum. Et cùm omnis tẽtatio ex aliqua ignorantia, vel dubitatione procedat, vel eius, qui tentat, sicut cũ quis experimentum sumit de aliquo, vt eius qualitatẽ cognoscat siue aliorum, cùm quis experimentum sumit de aliquo, vt aliis ostendat. per quem modum Deus dicitur nos tentare, ideo tentare Deum, peccatum est si quis hoc agit, vt virtutem Dei cognoscat: quia dubitare de perfectione Dei peccatum est, at si quis experimentum sumat eorũ, quæ ad diuinam perfectionẽ pertinent, non vt ipse cognoscat, sed vt aliis demonstret, hoc nõ est tentare cum pia, ac iusta necessitas adsit: sic Apostoli petierunt à Domino vt signa fierent in nomine Iesu. Et opponitur tentatio virtuti religionis: quia nullus præsumit tentare Deũ, qui de eius excellẽtia certus sit, sed omnia, quę pertinẽt ad irreuerentiã Dei virtuti religionis opponũtur. Grauius tñ peccatũ est superstitio, quã sit tentatio: magis enim aduersatur religioni, & contra Dei reuerentiã facit: quia superstitiosus protestatũ errorem cõtra diuinam excellentiã, ille autẽ qui tentat Deum verbis, vel factis: protestatur dubitationem. Sed magis errat, qui confirmatus est in errore, quam qui dubitat. q. 97.

An tentare Deũ sit peccatũ.

Tentatio opponitur virtuti religionis.

Grauius peccat superstitio. sus quàm tans.

De periu

De periurio. Cap. 98.

FAlsitas principaliter requiritur ad periuriũ:finis enim iuramenti est confirmatio dicti humani,cui confirma tioni falsitas opponitur : vnde falsitas directè euacuat finem iuramenti.Secundariò verò periuriũ est, quando deest iustitia:quia quocunque modo quis iurat illicitum , ex hoc ipso falsitatem incurrit:cum sit obligatus ad contrariũ faciendũ.Tertiò quãdo deest iudiciũ:quia indiscretè iura tur:nã periculo se cõmittit quis ex hoc ipso falsitaté incurrendi.Vnde omne periurium peccatum est : adest enim in eo irreuerentia quædam dei,prout aliquis eum testem inuocat falsitatis:propter quod religioni contrariatur. Et secundum rationem peccatum mortale est:quia continet cõ temptum dei:qui si in venialibus interueniret,fierent mortalia propter irreuerẽtiam dei:multo magis in istis.Et circa eum,qui exigit iuramentum,attenditur , attendendum est quòd si est persona publica,& ex ordine iuris exigit iuramentum,non peccat,siue sciat eum falsum iurare , aut verum:quia non videtur ipse exigere,sed ille ad cuius instan tiam exit,si verò aliquis pro se ipso exigit tanquam persona priuata,tunc si nescit eum iuraturum falsum,sed hoc fa cit,vt fides etsi,non est peccatum: quamuis sit humana tentatio:quia procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium dicturum esse verum,si verò scit , eum fecisse contrarium eius,quod iurat,& cogit eum iurare,homicida est.ille enim de suo periurio se intermittit,sed iste manum interficientis impressit.q.98.

An falsitas de eo, quod confirmatur in iuramẽto, requiratur ad periurium. Periuriũ est peccatum, & secundum se mortale. An peccet ille, qui iniũgit iuramẽtum ei qui periurat.

De Sacrilegio. Cap. 99.

OMne illud,quod ad irreuerentiã rerum sacrarum pertinet,habet rationem sacrilegij:quia continet iniuriã Dei.Ex hoc enim quod aliquid deputatur ad cultum Dei efficitur quoddã diuinũ:& sic ei reuerentia debetur.Et est speciale peccatum quia species non attenditur secundùm materiam,& subiectum,sed secundum rationem formalem ipsius rei. In sacrilegio autem inuenitur specialis ratio deformitatis:quia violatur res sacra per aliqué irreuerẽ tiam Dei,vnde religioni opponitur.Et quia rei sacræ debe tur reuerẽtia ratione sanctitatis,ideo secundũ diuersam ra tionem sanctitatis rerũ sacrarũ,quibus reuerẽtia exhibetur necesse

Sacrilegiũ est violatio rei sacræ. Sacrilegiũ est speciale peccatũ. Spẽs sacrilegij distinguũtur secundum res sacras.

necesse est distingui species sacrilegij, quia tātò grauius est sacrilegium, quantò maiorē sanctitatem habet res sacra, in quā peccatur. Attribuitur enim sanctitas & personis sacris idest diuino cultui deputatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris: sed grauius peccatum est contra personam quam contra locum: quia locus propter personarum sanctitatem ordinatur, & non è conuerso, vt in 2. Mach. 5. dicitur. Et diuersi gradus sunt secundum differentiam personarū, & locorum similiter etiam species sacrilegij, quæ circa res sacras committitur, diuersos habent gradus secundum differentiam rerum sacrarum: inter quas summum locum obtinent sacramenta, quibus homo sanctificatur. Post sacra vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, & imagines sacræ, & reliquiæ sanctorum, in quibus personæ sanctorum dehonorantur. Posteà quæ pertinent ad ornatum ecclesiæ, & ministrorum, & vltimo loco quæ sunt deputata ad sustentationem istorum. Et pœna sacrilegij secūdum æqualitatem est excommunicatio, per quam quis arcetur ab ecclesia: sed quia pœnę infligunť quasi medicinæ quædā, vt territi homines à peccato desistant: sacrilegus autem qui sacra non reueretur, non satis videretur arceri à peccando per hoc, quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat, ideo secundū leges humanas adhibetur pœna capitalis, secundum verò Canonicas, quæ mortem corporalem non infligunt, adhibetur pœna pecuniaria, vt saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis reuocentur. q. 99.

Pœna sacrilegij est etiam pecuniaria.

De Simonia. *Cap.* 100.

Quare simonia est peccatum.

CVm aliquis emit, vel vendit rem spiritualē, irreuerentiam facit Deo, vnde peccatò irreligiositatis peccat, est enim res spiritualis indebita materia vēditiōnis, & emptionis ex triplici ratiōne. Primò, qa res spiritualis preciosior est cunctis opibus, nec potest aliquo precio cōpensari. Secūdò, quia vēdere solū potest is, qui rei dominus est: Prǽlatus aūt dispensator est, & nō dominus. Tertiò talis venditio spiritualium origini repugnat: cùm ex gratuita Dei volūtate proueniāt, quod ergo gratis accipitur gratis dari debet. Cum itaque sacramēta nouæ legis sint maximè spiritualia, & gratiā conferentia quæ pretio æstimari nō potest, maximè eis repugnat, quod gratis non dentur: nec aliqua

An semper sit illicitū pro sacramentis pecuniam dare.

consuetudine

consuetudine excusari possunt, qui ex his accipiunt, cùm iu rinaturali & diuino consuetudo non præiudicet: quare cri men simoniæ sumendo incurritur. Capere autem aliqua ad sustentationẽ ministrorũ secundum ecclesiæ ordinationẽ, & approbatas consuetudines non est simonia, neque pecca tum: non enim sumitur tanquàm pretiũ mercedis, sed tan quàm stipendiũ necessitatis, vt dicit Aug. Quod etiã dicen dum est in illis actibus spiritualibus, qui ex spirituali gratia procedũt, & ad eam disponunt: nam vendere quod spiritua le est in his actib. simoniacum est. Sed capere pro sustenta tione ministrorum secundum approbatas consuetudines est licitum: ita tamen, quod desit intẽtio emptionis aut vẽ ditionis, & ꝙ ab inuitis nõ exigatur per spiritualium sub tractionẽ, quia hoc haberet quandã speciẽ ventionis. Gra tis autem exhibitis spiritualibus licitè possunt istę consue tæ oblationes exigi à nolentibus, & valentibus soluere au thoritate superioris interueniente. Et spiritualibus annexa dupliciter capiuntur. Vno modo sicut ex spiritualib⁹ depen dens prout habere beneficium ecclesiasticum dicitur an nexum spiritualibus: quia nõ cõpetit nisi habenti officium clericale, & sic nullo modo potest esse sine spiritualibus. Ideo hæc vẽdi nõ possunt, quia ipsis venditis intelliguntur spiritualia subiici venditioni. Alio modo sunt annexa, inquã tùm ad spiritualia ordinãtur, sicut iuspatronatus, quod fit ad præsentãdos clericos, vasa sacra ad vsum sacramentorũ: & hæc nõ præsupponũtur spiritualia, sed magis ex ordine temporis præcedunt. Ideo aliquo modo vendi possunt, vi delicet pro necessitate pauperũ, & ecclesię, nõ autem inquã tum sunt spiritualibus annexa. Contrahiturque simonia nõ solum accipiendo pecuniã, sed etiã quamlibet rem exterio rem, quæ pretio pecunię extimari possit, sicut est munus ab obsequio & lingua. Et qui muneris interuentu spiritua lia quęcũque assequitur, licitè ea retinere non potest, quia null⁹ cõtra voluntatem Domini potest licitè ea possidere: De⁹ autem præcepit ꝙ gràtis accepistis, gratis date. Vnde tã ementes, quã vendentes, aut mediatores infamia, & si laici sunt excõmunicatione, si clerici depositione puniũt. q. 100.

An liceat pecuniã accipere & dare pro actibus spiritualibus.

An liceat capere pecuniã pro annexis spiritualibus.

In quibus cõtrahitur simonia, et quæ eius pœna.

De Pietate. *Cap.* 101.

Pietas ad quos se habet.

SEcundũ diuersam excellentiã, & diuersa beneficia ab a liis suscepta efficitur eis debitor homo. In his aũt sum

mum obtinet locum Deus qui excellentissimus est & omnibus primum principium essendi, & gubernandi: secundariò parentes: & patria, in qua, & à quibus nati, & nutriti sumus: vnde sicut ad religionem pertinet exhibere cultum Deo, ita & posteà ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus, & patriæ. Et in cultu parentum continentur cõsanguinei, in cultu patriæ cõciues, & amici. Parentibus ergo & amicis dupliciter aliquid debetur. Vno modo per se, videlicet id, quod decet patrem, inquãtum est pater, & hoc est reuerentia, & obsequium: per accidens verò aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, putà si sit infirmus, quod visitetur & eius curationi intendatur, si pauper quòd sustentetur, & sic de aliis huiusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continẽtur. Patres. n. debẽt thesaurizare filiis, filij verò per accidẽs debẽt subuenire parentibus, Et est spãlis virtus pietas: quia recipit hoc speciale obiectum secundùm specialem rationem, vt debitum honorem reddat parentibus, & patriæ. Nec contrariatur pietas religioni, aut mutuò se impediũt. cuiuslibet enim virtutis actus limitatur debitis circunstantiis, quas si prætereat, iam non erit actus virtutis, sed vitij. Si itaque per cultum parentum abstraheremur à cultu Dei, iam non esset cultui parentum insistendum: sed tale officium esset dimittendum. Si verò debita obsequia parentib' exhibendo, non abstrahimur à cultu Dei, hoc pertinebit ad pietatem: & sic propter religionem non oportebit pietatem deserere. q. 101.

Pietas exhibet parentibus sustentationem.

Pietas est specialis virtus. An occasione religionis sint prætermittenda officia pietatis in parentes.

De obseruantia & partibus eius. Cap. 102.

Obseruantia est specialis virtus.

Obseruantia est, per quã cultus, & honor, exhibetur personis in dignitate cõstitutis, atque sub pietate inuenitur, sicut pietas sub religione: nam sicut pater particulariter rationem principij, quæ vniuersaliter est in Deo, ita persona, quæ quantùm ad aliquid circa nos curam gerit, particulariter participat proprietatem patris, qui est principium generationis, educationis, & disciplinæ. Vnde principes, duces exercitus, magistri, & similes patres appellari solent, vt habetur 4. Reg. cap. 5. Pertinétque ad obseruãtiam cultum, & honorẽ exhibere his, qui sunt in dignitate constituti, qui alios mouẽt in debitum finem: ratione excellentiæ debetur eis honor, & ratione officij gubernationis debetur

Obseruantia debetur constitutis in dignitate.

debetur cultus,qui in quodam obsequio consistit,dum aliquis eorum imperio obedit,& pro suo modo beneficiis eorum vices rependit.Potior tamen est pietas, quàm obseruantia, quia magis ad substantiam pertinet generatio, & educatio,cuius principium est pater,quàm exterior gubernatio, cuius principium est,qui in dignitate est constitutus. Quòd si iustis exhibeatur obseruantia in ordine ad bonum commune, vt cùm aliquis eis seruit in administratione Reip.iã nõ pertinet ad obseruantiã, sed ad pietatem,quæ cultũ exhibet nõ solũ patri,sed etiã patriæ.q.102.

Pietas potior est obseruantia.

De Dulia. *Cap.* 103.

HOnor in signis exterioribus, & corporalibus consistit,cùm testimoniũ quoddam sit de excellentia alicuius,licet quò ad Deum possit esse in solo interiori motu cordis, quo verò ad hoĩes nõ põt quis testimoniũ ferre,nisi per aliqua signa exteriora,vel verborum,vt cum aliquis alium laudat:vel factorum, vt inclinationibus,munerum oblationibus,imaginum institutionibus,& similib. Debetúrque honor alicui propter aliquã excellentiam, vel superioritatẽ: vnde non oportet, quòd ille, qui honoratur,sit semper maior honorante,sed sufficit in honorato esse aliquam superioritatem,vel excellentiam respectu aliorum, vel etiam ad ipsum honorantem, quantùm ad aliquid,& nõ simpliciter.Distinctáque virt⁹ est dulia à latria, cum alia ratione seruitus debeatur Deo,& alia homini:participat enim homo quandam similitudinem diuini dominij,secundùm quòd habet particularem potestatem super aliquem hominem,vel super aliquam creaturã,Deus verò habet plenarium dominium.Et ideo dulia,quæ exhibet debitam seruitutem homini dominãti,alia virtus est à latria, quæ exhibet debitam seruitutem diuino dominio. Et habet partes spẽ diuersas,si communiter capitur,scd̃m quod exhibet reuerẽtiã cuicunque homini ratione cuiuscunque excellentiæ,nã hoc modo continet pietatem obseruantiã, & similia.Si verò capitur strictè,prout secundùm eã seruus domino reuerentiam exhibet,sic non diuiditur in diuersas species,sed est vna specierum obseruantiæ.q.103.

Honor importat aliquid corporale. Honor debetur superioribus.

Dulia est alia virtus latriæ.

An dulia habeat diuersas species.

De Obedientia. *Cap.* 104.

IN reb⁹ humanis oportet superiores mouere inferiores per suã voluntatẽ ex vi autoritatis diuinitùs ordinatæ.

Vnus homo tenetur alteri obedire.

ſicut in rebus naturalibus oportuit ſuperiora mouere inferiora ad ſuas actiones per excellentiam virtutis naturalis collatæ diuinitùs, Vnde ſicut ex ordine naturali diuinitùs inſtituto inferiora in naturalibus habētur ſubiici motioni ſuperiorum, ita in rebus humanis ex ordine iuris naturalis, & diuini tenentur inferiores obedire ſuis ſuperioribus. Et eſt ſpālis virtus obedientia: quia habet ſpāle obiectum, videlicet præceptum tacitum, vel expreſſum ſuperioris dummodo innoteſcat, quæ obedientia tantò promptior dicitur quantò expreſſum præceptum obediendo, præuenit voluntate ipſius Superioris intellecta. Et quia virtutes, quibus Deo inhæterur, ſecundum ſe potiores ſunt aliis, ideo theologicæ potiores ſunt moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, vt Deo inhæreatur. Sed inter morales tantò aliqua eſt potior, quantò aliquis magis contemnit aliquid vt Deo inhæreat. Tria verò ſunt genera bonorum humanorum, quæ homo poteſt contemnere propter Deū. bona videlicet exteriora, bona corporis, & bona animæ, inter quę pręcipuum eſt quodammodo voluntas, inquantū per voluntatem homo omnibus aliis bonis vtitur. Vnde poſt theologicas, per ſe loquendo laudabilior eſt obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatēm, quā aliæ virtutes morales, quæ propter Deū aliqua alia bona contemnunt: obedientia enim victimis iuræ pręponitur, dicit Gregorius: quia per victimas aliena caro, per ipſam propria voluntas mactatur. Excipitur tamen religio inter morales, quoniā religio ipſum Deū colit, qui præcipit, obedientia verò ad eius præceptum attendit; ſed magis eſt ipſum Deum venerari, quàm eius præceptum. Et in omnibus eſt obediendum Deo: nam ſicut ipſe primus motor eſt omnium voluntatū: & ſicut naturali neceſſitate omnia naturalia ſubduntur diuinæ voluntati, ita etiam quadā neceſſitate iuſtitiæ omnes voluntates tenētur obedire diuino imperio. Superioribus verò tenentur obedire ſubditi in his, quæ non ſunt cōtra præcepta maioris poteſtatis: nā ſi aliud Imperator, aliud Deus iubeat, cōtēpto illo obtēperādū eſt Deo. Secundò non tenentur ſubditi, ſi ſuperior præciperet in quibus non ſubduntur. Tenetur itaque homo homini obedire in his, quę exteriùs per corpus ſunt agēda: ſed in his,

Obedientia eſt ſpecialis virtus.

Obedientia non eſt maxima virtutum.

In omnibus obediendum eſt Deo.

An ſubditi teneātur in omnibus obedire ſuperioribus.

in his, quæ pertinent ad naturam, tenetur solum obedire Deo, quia omnes homines natura pares sunt. Vnde non tenentur serui dominis, nec filij parentibus, quantum attinet ad corporis sustentationem, & matrimonium contrahendum, in his vero, quæ pertinẽt ad dispositionem actuum, & rerum humanarum, tenetur subditus suo Superiori obedire secundum rationem superioritatis, vt miles duci exercitus in bello, seruus domino quantum ad opera seruilia, & filius patri in disciplina vitæ, & cura domestica. Nec excusantur fideles, quin principibus secularibus obedire teneantur, fides enim Christi est iustitiæ principium: & causa: vnde per eam non tollitur ordo iustitiæ, sed magis firmatur. Requirit autem iustitia, vt inferiores Superioribus obediãt aliter status humanus conseruari non posset. q. 104.

Fideles tenentur obedire potestatibus secularib.

De Inobedientia. Cap. 105.

INobedientia, qua quis inobediens est præceptis Superiorum, est peccatum mortale: quia contrariatur diuinæ dilectioni, & eius ordinationi resistit. Contrariatur etiã dilectioni proximi, inquantum Superiori proximo obedientiam, quam ei debet, subtrahit, inobediens enim cõtra charitatem facit, per quam est spiritualis vita. Quare peccatum mortale est. Et vna inobedientia grauior est altera dupliciter. Vno modo ex parte præcipientis: nam quãtò superior est ille, qui præcipit, tanto grauius est ei inobedientem esse: obedire enim magis oportet Deo quàm hominibus. Alio modo grauior est ex parte præceptorũ: quia præcipiens nõ æqualiter vult omnia impleri: magis enim vnusquisque præcipiens vult finem, quã ea, quæ sunt ad finem, & quæ fini sunt propinqua. Vnde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, grauius peccat, quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi, & sic de similibus. q. 105.

Inobedientia est peccatum mortale.

Inobedientia an sit grauissimũ peccatum.

De Gratia, siue Gratitudine. Cap. 102.

GRatitudo est specialis virtus: diuersificatur enim ratio debiti reddendi secundũ diuersas causas, ex quibus aliquid debetur. Sicut igitur Deo per religionẽ debitũ cultum impendimus, per pietatẽ parentibus, per obseruantiam personis in dignitate constitutis, ita per gratiam, seu gratitudinem benefactoribus recõpensamus aduertendũ tamen est, quod semper in maiori id, quod min⁹

Gratitudo est specialis virtus.

An magis teneatur innocens vel pœnitens ad reddendas gratias Deo

est, continetur. Et innocens magis tenetur ad gratias reddendas Deo, quàm pœnitens, si attendatur quantitas dati: quia maius donum datur ei à Deo, & magis continuatum cęteris patibus absolutè loquendo. Sed si attendatur maior gratia, quia magis gratis datur, plus tenetur pœnitens, cum dignus esset pœna, & tamen datur ei gratia, sicut paruum donum pauperi datum est ei maius, quàm diuiti magnum.

Tenemur gratias agere benefacientibus.

Et tenetur homo ad gratiarum actiones omni homini benefacienti: nam benefactor, inquantum talis est causa beneficiati, ideo naturalis ordo requirit, vt ille, qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem conuertatur ad benefactorem secundum modum vtriusque. Debemúsque

An statim debeat beneficium compensari.

statim beneficium compensare, quantum ad affectum: sed quantum ad donum, expectari debet tempus, quo recompensatio sit benefactori oportuna. Nam si statim velit aliquis munus pro munere reddere, & non conuenienti tempore, nō videtur esse virtuosa recompensatio, sed inuita, vnde ingratus est talis.

An gratiarum actio attendatur secundum affectum beneficiantis, vel effectum.

Et quia recompensatio beneficij ad iustitiam, gratitudinem, & amicitiam pertinere potest, quantum ad iustitiam attinet, cum habeat rationem debiti legalis, recompensatio attenditur secundum quantitatem dati, & similiter ad amicitiam vtilis, prout habet rationem debiti moralis. Sed in amicitia honesti habetur respectus ad electionem, sice affectum dantis: & ita in ingratitudine, quæ respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum quod quidem pertinet ad affectum, vnde in his magis attēditur affectus dantis, quàm effectus.

Oportet aliquid plus exhibere in recōpensatione, quàmquis susceperit.

Et gratiæ recompensatio tendere semper debet, vt pro suo posse aliquis maius retribuat: nam qui beneficiū accipit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, vt similiter aliquid gratis impendat. Sed nō videtur aliquid gratis impendere, si non excedit quantitatem beneficij accepti, sed magis reddere, quod accepit: quare plus exhibere debet in recompensatione, quàm suscepe rit in beneficio. q. 106.

De ingratitudine. Cap. 107.

Omnis ingratitudo vitium est, & speciale.

Omnis ingratitudo est peccatū: quia repugnat virtuti gratitudinis, quæ debitū quoddā habet honestatis quā virtus requirit. Et est speciale peccatum habēs diuersos gradus secundum ordinem eorū, quæ ad gratitudinem requiruntur. Nam primus gradus est, quando quis

beneficium

beneficium non retribuit. Secundus, cum dissimulat, quasi demonstrans beneficium non accepisse. Tertius, & grauissimus est cum non recognoscit siue per obliuionem, siue alio quocunque modo: & cum in affirmatione intelligatur negatio opposita: ideo ad primum gradum ingratitudinis pertinet, quod aliquis retribuat mala pro bonis, ad secundum quod vituperet beneficium, ad tertium, quod illud quasi maleficium reputet. Et ingratitudo dupliciter dicitur: Vno modo per solam amissionem, vt quia non laudat, non recognoscit, aut non retribuit pro beneficio accepto. Et hoc non semper est mortale peccatum: quia si quis prætermittit liberaliter tradere, quod non tenetur, non est mortale, sed veniale, cum proueniat ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere, quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorē contemptum, vel propter conditionem eius quod subtrahitur, quod de necessitate debeatur beneficio siue simpliciter, siue in aliquo casu necessitatis. Alio mō est aliquis ingratus, cum non solū prætermittit implere debitum gratitudinis, sed etiā contrarium agit: & hoc secundum cōditionem eius, quod agitur, quandoque est mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen, quod ingratitudo, quæ prouenit ex peccato mortali, habet perfectā rationem ingratitudinis: ea verò, quę prouenit ex veniali: habet imperfectam. Et ingratus, quantum in se est, dignus est, vt beneficiis priuetur: sed si consideratur, quid oporteat beneficum facere, tūc dicendū est, quod non debet credere de facili ingratitudinem, sed quod defuerit facultas, & opportunitas reddendi. Secundò debet attendere, vt de ingrato gratum faciat: quod si ex beneficiis multiplicatis augeatur ingratitudo, à beneficiorum exhibitione cessari debet. q. 107.

An ingratitudo sit semper mortalis.

An ingratis subtrahenda sint beneficia.

De *vindicatione.* *Cap.* 108.

Vindicatio illicita est, si intentio principaliter feratur in malū illius, de quo vindictā sumit, & ibi quiescat: qui delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, nec debet homo vinci à malo, sed in bono vincere malum. Si verò intentio fertur principaliter ad aliquod bonum, ad quod peruenitur per pœnam peccantis, vtputa ad emendationem eius, aliorum quietem, iustitiæ conseruationem, & Dei honorem, licita est vindica-

Vindicatio an sit licita.

Vindicatio an sit specialis virtus. tio debitis aliis circũstantiis seruatis. Et est specialis virtus vindicatio per quã vim, aut iniuriam, seu aliquid ignominiosum defendẽdo, vel vlciscendo quis propulsat: est enim in nobis quædã specialis inclinatio naturæ ad remouendũ nocumenta: vnde animalibus datur irascibilis separatim à cõcupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc, ꝙ defendit se contra iniurias, ne ei inferantur, aut illatas vlciscendo non animo nocendi, sed intentione nocumenta remouendi, & sicut punitio peccatorum, secundũ quòd pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiæ commutatiuæ: ita ad virtutẽ vindicatiuã pertinet immunitas personæ singularis, à qua iniuria propulsatur. Et per subtractionem eorum, quæ maxime diligit homo, est sumẽda vindicta de peccatis: sunt autẽ ista, vita quæ tollitur per mortem: verbera, per quæ tollitur incolumitas corporis: seruitus, & vincula, per quæ tollitur libertas: exilium, per quod perditur patria: damnum per ꝙ amittuntur diuitiæ, & ignominia, per quã perditur gloria. *Vindicatio per quas pœnas fieri debeat.* Pœna autem cõsideratur, vt pœna est, & vt medicina. Primo modo non debetur nisi peccato: quia sic iustitiæ æqualitas reparatur. Nam inquãtum ille, qui peccauit nimis, sequutus est voluntatem suam, in tantum contra voluntatem suam aliquid pati debet. Si verò consideratur pœna vt est medicina, prout est sanatiua peccati præteriti, vel præseruatiua à futuris, seu promotiua in aliquod bonũ, secundũ hæc aliquis punitur sine culpa, nõ tamen sine causa, nũquã tamẽ medicina subtrahit maius bonum, vt promoueat minus, sed aliquãdo in minoribus nocet vt in maioribus auxilietur. Et quia temporalia sunt minima bona, ideo quãdoque in his punitur sine culpa homo ad humiliationem, & probationẽ: in spiritualibus verò bonis, neque hic, neque in futuro sine culpa punitur. q. 108.

An vindicta sit exercenda in eos qui voluntariè peccarunt.

De Veritate, & vitiis oppositis. Cap. 109.

Veritas est virtus, & specialis virtus. Veritas dupliciter sumi potest. Vno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas nõ est virtus, sed obiectũ vel finis virtutis: est enim æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rẽ intellectã, & signatam. Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verũ dicit & talis veritas est virtus: nam hoc ipsum, quod est dicere verũ,

est actus

est actus bonus. Vnde veritas est virtus, & specialis: ad virtutem enim pertinet opus hominis reddere bonũ, quare vbi in actu hominis inuenitur ratio specialis bonitatis ibi est specialis virtus ad hoc disponens. Est autẽ quidam specialis ordo, secundum quòd exteriora nostra verba, vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signũ ad signatũ, & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Et pars iustitiæ est veritas: nam partim conuenit cum ea, & partim deficit ab eius ratione. Conuenit enim cum ea, prout est ad alterum, quia ea, quæ circa ipsum sunt, alteri manifestat, & etiam æqualitatem quandam in rebus constituit: deficit verò à propria ratione iustitiæ, quantum ad rationem quia veritas non attendit debitum legale, sed potius morale inquantum ex honestate vnus homo alteri debet manifestationẽ veritatis, vnde veritas annectitur iustitiæ, sicut virtus secũdaria principali. Et secundum hanc veritatem homo magis à vero declinat in minus quod dupliciter contingit. Vno modo, cum non manifestat totum bonum, quod in ipso est, puta sciẽtiam, vel sanctitatem, & similia, quod fit sine præiudicio veritatis, quia in maiori est minus, & secundum hoc virtus ista declinat in minus, homines enim qui maiora de se in ipsis dicunt, quàm sint: aliis onerosi sunt, quasi ipsos excellere volentes. Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando sibi inesse, quod inest, & sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum: & tamen hoc ipsum esset minus repugnãs veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ quam oportet saluari in omnibus virtutibus, magis enim repugnat prudentię, quod aliquis iactet se habere, quod non habet quàm quod non existimet, vel dicat se non habere, quod habet. q. 109.

Veritas est pars iustitiæ.

An virtus veritatis magis declinet in minus.

De vitiis oppositis Veritati. Cap. 110.

Mendacium veritati opponitur: nam tunc est mendacium cum falsum aliquod enunciatur, seu adest voluntas falsum enunciandi, & iterũ intentio fallendi. Falsitas enim materialiter est, cum falsum dicitur, & formaliter propter voluntatem falsum dicendi, atque effectiuè

Mendaciũ veritati opponitur.

propter voluntatem imprimendi falsitatem.Sed ratio men dacij sumit à formali falsitate secundum hoc,quod aliquis habet voluntatem falsum enunciandi : vnde mendaciũ ex eo nominatur,quod cõtra mentem dicit. Quare siquis falsum enunciet credens id esse verum : materialiter quidem falsum est sed nõ formaliter : quia falsitas est prçter intentionem dicentis,& sic nõ habet perfectã rationem mendacij. Quod si quis formaliter falsum dicat habens intentionem dicendi falsum licet verũ sit id,quod dicit, prout actus talis est voluntarius,& moralis, habet per falsitatem,& per accidens veritatem:vnde mendacium est. Sufficienterque diuiditur mendacium per officiosum,iocosum, & perniciosum: aggrauat enim culpã mendacij aliquis, si illud intendat in alterius nocumentum , quod perniciosum dicitur. Si verò ordinatur ad aliquod bonum,vel delectabile:tunc est mendacium iocosum,vel vtile ad iuuamentum alterius, vel ad remotionem nocumenti,& diminuitur culpa.Vniuersalius autem diuiditur mendacium secundum ordinem ad finem siue ex hoc addatur,vel minuatur ad culpã mendacij , siue nõ:& secundum hoc est diuisio octo membrorum per Aug. in libro Cõtra Mendacium.Et quia mendacium est malum ex genere,nullo modo potest esse licitum,& bonum: est enim actus cadens super indebitam materiã, nam voces naturaliter sunt signa intellectuum.Innaturale autem est , & indebitum, quod aliquis voce significet id quod non habet in mente:vnde omne mendacium est peccatum.Quod potest contrariari charitati tripliciter.Vno modo secundum se,alio modo secundum finem intentum,& tertio modo per accidens.Secundum se autem cõtrariatur charitati ex ipsa falsa significatione,quæ si sit circa res diuinas, non solum opponitur virtuti charitatis sed etiam virtuti fidei , & religionis,vnde grauissimum peccatum est : & sic ista falsa significatio circa aliquod pertinens ad bonum hominis,etiã mortalis est inquantum infert damnum proximo contra charitatem.Si verò sit de aliquo quod non referat si sic,vel alter fiat,nec damnificatur proximus non est per se peccatum mortale.Ratione autem finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati,vt si quid dicitur in iniuriã Dei aut in damnum proximi:& tale mendacium est mortale. Si verò non sit contrarium charitati, nec tunc erit mortale,

Mendaciũ diuiditur i officiosum iocosum & perniciosum.

Omne mẽdacium est peccatum.

An omne mendaciũ sit peccatũ mortale.

vt patet in mendacio iocoso. Per accidens verò potest esse mortale ratione scandali, aut damni sequentis dum aliquis non veretur publicè mentiri. q. 110.

De Simulatione & hypocrisi. *Cap.* 111.

Simulatio est peccatū

SImulatio peccatū est: quia sicut aliquis per verba exteriora aliud significans, quā apud se habeat mēdaciū dicit, & veritati opponitur: ita etiam se opponit veritati, si per aliena signa factorum, vel rerum aliquid contrariū significet eius quod in eo est, quod simulatio dicitur, non enim refert vtrum verbo, vel facto quis mentiatur. Quare cùm mendacium omne sit peccatum, ita etiam omnis simulatio est peccatum. Atque idem est cum hypocrisi, nam hypocrita est, qui simulat se alium esse, sicut cum peccator simulat personam iusti. Directéque opponitur veritati: quia simulat se habere personam, quam non habet, vnde opponitur veritati: per quam quis exhibet se talem vita, & sermone qualis est. Indirecta verò oppositio, seu contrarietas hypochrisis potest attendi secundum quodcunque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secū dum aliquod instrumentum actus aut aliquid simile. Non tamen semper est mortale peccatum, nam si quis intendit simulare sanctitatem: à qua defecit per peccatum mortale, tunc quamuis sit in peccato mortali, non tamen semper ipsa simulatio est ei mortalis, sed discernenda est ex fine, quia si repugnat charitati Dei, vel proximi, erit peccatum mortale, vt simulat sanctitatem ad hoc vt adipiscatur dignitates, & bona temporalia, seu vt credatur ei falsa doctrina. Si verò finis intentus non repugnat charitati: erit veniale: vt si quis in fictione delectatur: magis enim vanus quàm malus dicitur. Quandoque etiam aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de necessitate salutis, & hæc non est semper mortalis, aut cum mortali. Hypocrisis verò in qua est defectus sanctitatis, & fictio, ita vt quis non curet sanctitatem, sed solum apparere sanctus: semper est mortalis. q. 111.

Hypocrisis est idem quod simulatio & opponitur veritati.

An hypocrisis sit semper peccatum mortale.

De Iactantia. *Cap.* 112.

Iactantia opponitur veritati.

IActantia veritati opponitur per modum excessus: tūc enim aliquis in altum se eleuat, quādo de se supra se ali-

aliquid dicit. Quod vno modo contingit, cum aliquis de se non supra id quod in se est, sed supra id quod de se opinantur homines, loquitur. Alio modo quando loquitur supra id, quod in se est secundum rei veritatem, & quia aliquid magis iudicatur secundum quod est in se, quàm secundum opinionem: hinc est: quod magis propriè dicitur iactantia, quando aliquis effert se supra id, quod est in ipso, quã quando effert se supra id, quod est in opinione aliorum: licet vtroque modo iactantia dici possit. Quæ dupliciter considerari potest. Vno modo prout est mendacium quoddam, & tunc si contrariatur charitati, est peccatum mortale, vt in Pharisæo accidit, Luc. 13. Quandoque autem est veniale, vt si quis iactet in his, quæ non sunt contra Deum aut proximum. Alio modo consideratur iactantia ex sua causa, videlicet ex superbia, appetitu lucri, & inani gloria: quæ si sint mortalia, & iactantia erit mortalis, maximè si procedit ex causa lucri, ex quo alius damnificetur: potest tamen aliquãdo esse causa, quæ non sit peccatum mortale, & alius non damnificetur, & sic iudicabitur. quæst. 112.

An iactãtia sit semper peccatum mortale.

De Ironia. Cap. 113.

Ironia est peccatum.

IRonia est, cum aliquis à veritate declinans asserit aliquid de se vile, quod in se non recognoscit, aut de se negat aliquid magnum, quod in se percipit esse: & semper peccatum est quia veritati contrariatur. Quod si quis maiora, quæ in ipso sunt tacet, & minora, profert, ad ironiam hoc non pertinet, nec secundum genus suum peccatum est nisi per alicuius circunstantiæ corruptionem. Minus autẽ peccatum est ironia: quàm iactãtia: quia vt plurimum iactãtia ex turpiori motiuo procedit, videlicet ex appetitu lucri, & honoris. Ironia autem fugit aliis grauis esse, licet inordinatè, contingit tamen per accidens aliquando ironiam esse grauiorem, vt si quis minora de se fingat ad dolosè decipiendum. quæst. 113.

Minus peccatum est ironia, quàm iactantia.

De Amicitia quæ affabilitas dicitur. Cap. 114.

Affabilitas est specialis virtus.

AFfabilitas specialis virtus est: per ipsam enim conuenienter ordinatur homo ad alios in cõmuni conuersatione, tam in factis, quàm in dictis, vt ad vnũquemque se habeat, secundum quòd decet. Vbi autem occurrit specialis

ſpecialis ratio boni,ibi oportet eſſe ſpecialem rationem virtutis. Et amicitia iſta pars eſt iuſtitiæ, & tanquam ſecundariè ei adiungitur: conuenit enim cum ea in hoc, quod eſt ad alterum, & à ratione eius deficit, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur, vel debito legali, vel debito alio morali proueniẽte eſt aliquo beneficio ſuſcepto, ſed ſolũ attendit quoddã debitũ honeſtatis. q. 114. *Affabilitas pars eſt iuſtitiæ*

De Adulatione. Cap. 115.

Adulatio peccatum eſt: nam Adulationis nomen attribui ſolet his, qui ſuprà debitum modum virtutis, verbis, vel factis alios delectare volunt in communi cõuerſatione. Quod ſi ſola intentione delectandi excedit, placidus vocatur: ſi verò propter lucrum conſequendum, blãdiror, aut adulator dicitur. Quæ adulatio, ſi charitati cõtrariatur, mortale peccatũ eſt: contrariatur autem tripliciter. Vno modo ratione materiæ, prout ſi quis alicuius peccatũ laudat. Alio modo ratione intentionis, vt fraudulenter noceat corporaliter, ſeu ſpiritualiter. Tertio modo per occaſionem ſicut cum laus adulatoris fit occaſio peccandi, etiam præter intentionem adulatoris. In quo caſu conſiderare oportet, quæ, & qualis occaſio eſt data, & qualis ruina ſubſequitur. Si verò aliquis aduletur ex ſola auiditate delectandi alios, aut ad euitandum aliquod malum, vel aliquib. conſequendum, hoc non eſt contra charitatem, & conſequenter non eſt peccatum mortale, ſed veniale. q. 115. *Adulatio eſt peccatũ* *Adulatio an ſit ſemper mortalis.*

De Litigio. Cap. 116.

Litigium cõſiſtit, cum vnus cõtradicit verbis alteri⁹: quę contradictio quãdoque eſt propter perſonam dicentis, cui contradicens recuſat cõſentire propter defectum amoris vnientis animos. & hæc videtur pertinere ad diſcordiam contrariam charitati. Quandoque autem contradictio oritur ratione perſonæ, quam aliquis contriſtari non veretur, & ſic fit litigium, quod virtuti amicitiæ vel affabilitatis contrariatur, ad quam pertinet aliis delectabiliter conuiuere. Quod ſi litigium conſideratur ſecundum ſpeciem eius, grauius peccatum eſt adulatione: quia magis oppoſitæ virtuti repugnat. Nam litigioſus ſuperabũdat in cõſtriſtando: vnde grauius peccat quã adulator qui *Litigiũ opponitur affabilitati.* *Litigium grauius eſt adulatione.*

superabundat in delectando. Sed si cõsideratur secundum exteriora motiua, quandoque grauior est adulatio, sicut quando intendit per deceptionem indebitum honorem, vel lucrum acquirere. Aliquando autem grauius est litigium: sicut quando intendit homo veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere. q. 116.

De Liberalitate. Cap. 117.

Liberalitas est virtus. Liberalitas est circa pecunias, & ipsis vti est actus eius

Liberalitas est virtus: ipsa enim rebus exterioribus bene vtitur. Ad virtutem autem pertinet non solum bene vti potentiis, & passionibus animæ, sed etiam his, quæ extra nos sunt, videlicet rebus mundi huius nobis cõcessis ad vitæ sustentationem. Et circa pecunias versatur liberalitas, quæ etiam largitas nominatur: largus autem à se emittit, & quodãmodò è custodia liberat. Quia ea, quæ emittuntur ab vno in alium sunt bona possessa, quæ nomine Pecuniæ nominantur. Ideo propria materia liberalitatis est pecunia, & quidquid pecunia mẽsurari potest. Et quia spẽs actus sumitur ex obiecto, proprius actus liberalitatis est pecunia, & diuitiis rectè vti, & eas præparare, & conseruare ad idoneum vsum, & per inordinatam affectionem pecuniæ non prohiberi à quocunque debito vsu. Sed maximè laudatur liberalitas ex datione: emissio enim alicuius rei, quantò fit in aliquid distantius, tanto procedit à maiori virtute, vt pater in his, quæ proijciuntur. Quare ex maiori virtute procedit, quòd aliquis emittat pecuniam dando ipsam aliis, quàm expendendo eam circa se ipsum: proprium enim virtutis est vt præcisè tendat in id, quod est perfectius. Et ponitur liberalitas pars iustitiæ, vt virtus annexa ei sicut principali: conuenit enim cum ea, quia est ad alterum, atque est circa res exteriores, sicut iustitia. Etsi nõ secundum debitum legale ex quadam decentia, non tamẽ est species iustitiæ: quia iustitia exhibet alteri, quod est illius, liberalitas verò exhibet id, quod est suum. Sed non est maxima virtutũ liberalitas: quælibet enim virtus tẽdit in aliquod bonũ. Vnde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit, tantò melior est. Liberalitas autẽ tendit in aliquod bonum dupliciter. Vno modo, primò, & per se. Alio modo ex consequenti. Primò quidẽ & per se tendit ad ordinandũ propriam affectionẽ circa possessionẽ, & vsum pecuniarũ:

Ad liberalitatẽ maximè pertinet dare

Liberalitas an sit pars iustitiæ.

Liberalitas non est maxima virtutum.

& secundum

& secundum hoc præfertur liberalitati tẽperantia, quę moderatur cõcupiscentias, & delectationes pertinentes, ad propriũ corpus. Præfertur etiã iustitia, & fortitudo, quę ordinantur quodammodo in bonũ cõmune: nam bonũ diuinũ præeminet cuilibet bono humano, in bonis humanis bonũ publicum præeminet bono priuato: in quibus bonũ corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonũ ex consequenti: & secundũ hoc liberalitas ordinatur ad omnia bona prædicta prout excellentiam quandã habet, cum sit vtilis ad multa: nam non amando pecuniam, de facili vtitur ea ad honorẽ Dei, & vtilitatẽ proximorũ. Sed quia vnumquodque iudicatur secundum id quod primo & per se competit, quàm secundum id quod se habet consequenter, ideo liberalitas non est maxima virtutum. q. 117.

De Vitiis Liberalitati oppositis.
Cap. 118.

Avaritia peccatum est: nam est immoderatus amor habendi: bonũ autem consistit in debita mẽsura. Vnde malum per excessum, vel diminutionẽ illius mẽsuræ prouenit. Sed exteriores diuitiæ appetuntur propter necessitatẽ vitæ secundũ suam cõditionẽ, ideo in excessu huius mensuræ consistit peccatum, dum aliquis supra debitũ modum vult eas acquirere, vel retinere, quod ad auaritiã spectat. Et quia peccata sortiuntur speciem secundũ obiecta, obiectum verò peccati est illud bonũ, in quod tendit inordinatus appetitus, ideo vbi est specialis ratio boni, quod inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati: sed diuitiæ secundum se habent rationẽ vtilis, prout appetuntur ad vtilitatẽ vitæ: vnde speciale quoddã peccatũ est inordinatus amor habendi possessiones quæ nomine pecuniæ designantur. Deriuatum autẽ hoc nomẽ est ad quascunque res quare hoc modo ampliata auaritia non est speciale peccatum. Et liberalitati opponitur, cum quis nimis amat, vel desiderat diuitias, aut in eis delectatur, etiãsi nolit rapere aliena. Aliquando autem opponitur iustitiæ, cum propter immoderatam affectionẽ pecuniæ aliquis retinendo, vel acquirẽdo aliena surripit. Quæ auaritia, prout iustitiæ opponitur, ex

Auaritia est peccatum.

Auaritia est speciale peccatũ.

Auaritia liberalitati opponitur & iustitiæ.

An auaritia sit peccatũ mortale.

ſuo genere peccatũ mortale eſt:nam ad auaritiã pertinet,vt aliquis iniuſtè accipiat,vel retineat res alienas,ita vt ad furtum,vel rapinã ſpectet,vnde mortale eſt,niſi imperfectio actus excuſet.Si verò auaritia opponitur liberalitati, prout inordinatũ amorem diuitiarũ importat,tunc aut iſte amor intantũ creſcit,quod præfertur charitati, & ſic auaritia eſt mortalis.Si verò quis diuitias ſuperfluè amet,non tamẽ præfert eas amori diuino, ita vt propter eas faceret aliquid contra Deum, & proximum,tunc auaritia eſt peccatũ veniale. Non tamen ſimpliciter eſt maximum peccatorũ auaritia: quia omne peccatũ,prout aliquod malũ eſt,cõſiſtit in quadam corruptione, aut priuatione alicuius boni:prout autẽ eſt voluntarium,conſiſtit in appetitu alicuius boni.Quare dupliciter ordo peccatorũ poteſt attendi.Vno modo ex parte boni, quod per peccatũ contemnitur, vel corrumpitur: & tunc quantò maius eſt,tantò grauius eſt peccatũ:ſic grauiſſimũ eſt peccatũ contra Deũ. Secundò cõtra perſonam hominis, & vltimò contra res exteriores.Alio modo attenditur gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinatè ſubditur appetitus humanus, & ſic quanto minus bonum eſt, tantò deformius peccatum eſt:& ſecundum hoc peccatũ auaritiæ,quo appetitus humanus ſubiicitur rebus exterioribus,quæ ſunt infima bona,maiorem habet deformitatem. Sed quia corruptio, aut priuatio boni ſe habet formaliter in peccato,conuerſio autem ad bonũ cõmutabile materialiter,magis iudicanda eſt grauitas peccati ex parte boni,quod corrumpitur,quàm ex parte boni,cui ſubiicitur appetitus. Et quia illa peccata carnalia dicuntur,quæ perficiuntur in delectatione carnali,& illa ſpiritualia,quæ in ſpiritualibus delectationibus perficiuntur ſine carnali, ideo auaritia eſt peccatum ſpirituale:in hoc enim delectatur auarus, quòd conſiderat ſe poſſeſſorem diuitiarum.Et eſt vitiũ capitale: nam illa dicuntur vitia capitalia, ex quibus oriuntur alia ſecundum rationem finis:qui cùm ſit multũ appetibilis:propter ipſum homo procedit ad multa bona, vel mala facienda.Vnde quantò aliquid magis participat conditiones fœlicitatis,tanto magis eſt appetibile: cum autem diuitiæ maximè repromittant ſufficientiam,quæ eſt vna de conditionibus fœlicitatis,ideo auaritia, quæ conſiſtit in appetitu diuitiarum, eſt vitium capitale, vtimur enim denario quaſi fideiuſſore

Auaritia non eſt maximũ peccatorum.

Auaritia eſt peccatũ ſpirituale.

Auaritia eſt vitium capitale.

fideiussore ad omnia habẽda. Et filiæ auaritiæ dicuntur ob duratio contra misericordiã: cor enim auari non emollitur vt de pecuniis suis subueniat miseris inordinatè retinẽdo. Et in accipiendo oritur inquietudo, propter superfluas curas: vnde Ecclesiast. 5. Auarus nõ implebitur pecunia. In acquirendo oriuntur violentiæ, cum vi opprimat auarus: quãdoque fallacia, si fiat verbo dolus. Oritur etiam periurium, si addatur confirmatio iuramenti. Et si dolus committitur in opera, quantum ad res oritur fraus, & quantùm ad personas perditio. Vnde septem hæc oriuntur ex auaritia, contra misericordiam obduratio, inquietudo, violentia, periuria, fallacia, fraus, & perditio. q. 118. *Septem filiæ auaritiæ.*

De Prodigalitate. Cap. 119.

Prodigalitas auaritiæ opponitur: differunt enim secundum superabundantiam, & defectum. Nam auarus superabundat, plus debito diligens, prodigus verò deficit, minus debito earum curam gerens. Auarus etiã deficit in dando, & superabundat in retinendo: prodigus verò excedit in dando, & deficit in acquirendo, & retinendo. Vnde peccatum est prodigalitas: nam id peccatũ est, quod corrumpit bonum virtutis, sed per prodigalitatem, & auaritiam contrariatur virtuti liberalitatis, grauius tamen peccatum est auaritia, quàm sit prodigalitas. Primò, quia auaritia magis differt à liberalitate, quæ dat: in quo superabundat prodigus, & deficit auarus. Secundò prodigus est multis, quibus dat, vtilis, auarus nec aliis, neque sibi est vtilis. Tertiò prodigalitas est facilè sanabilis & per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, & per hoc quod peruenit ad egestatem, dum multa consumit, sed auarus non de facili sanatur ratione supradicta. quæst. 119. *Prodigalitas opponitur auaritiæ.* *Prodigalitas est peccatum, sed minus auaritia.*

De Epieiceia. Cap. 120.

Epieiceia, quæ apud nos æquitas dicitur, virtus est: nã etsi prætermissis verbis legis iudicat, non tamẽ simpliciter iustum derelinquit. Contingit enim aliquando, quod seruarè verba legis esset contra eius intentionem, sicut statutum est deposita esse reddenda: quòd si quis illa re *Epieiceia est virtus, & pars iustitiæ.*

posceret, vt patriam impugnaret, malum esset sequi legem. Nam legislatores attendunt, quod vt in pluribus accidit: æquitas autẽ prouidet his casibus particularibus. Et est pars iustitiæ communiter dictæ, tanquam iustitia, quædam existens, melior est enim quadam iustitia legali, videlicet ea, quæ obseruat verba legis, non tamen melior omni iustitia, cum ipsa sit iustitia quædam. q. 120.

De Pietate. Cap. 121.

Pietas est donum.

PIetas est domum, quo anima nostra per Spiritum sanctum benè, & promptè mobilis redditur, vt filialem habeat affectum ad Deum: & sicut per virtutem pietatis exhibetur cultus, & officium patri carnali, ita per donum pietatis exhibetur cultus, & officium Deo, vt Patri. Vnde sicut religio, quæ exhibet cultum Deo, est maior virtute pietatis, ita pietas vt est donum, potior est religione: nam exhibere cultum Deo, vt Patri, excellentius est, quàm exhibere ei, vt creatori, & domino. Et ipsi dono pietatis respondet beatitudo, Beati mites, attenditur enim duplex conuenientia. Vna quidem secundum rationem ordinis, quam sequitur August. vnde primam beatitudinem attribuit dono infirmo timoris, & secundam, dono pietatis, & sic de aliis. Alia conuenientia est secũdum propriam rationem doni, & beatitudinis: & hoc modo adaptantur beatitudines, & dona secundum obiecta, & actus, & sic pietati magis respõdet quarta, & quinta beatitudo, quàm secunda. Habet tamen secunda aliquam conuenientiam cum pietate, inquantum per mansuetudinem tolluntur impedimenta pietatis. quæst. 122.

An dono pietatis respondeat secunda beatitudo.

De Præceptis Iustitiæ. Cap. 122.

Precepta Decalogi pertinent ad iustitiam.

PRæcepta Decalogi ad iustitiã pertinent: ipsa enim iustitia est, per quam ordinamur ad alterum. Sed in his manifestè patet, quia homo est alteri obligat⁹ ad reddendũ ei quod debet: vnde tria prima pręcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ. Quartũ præceptũ est de actu pietatis erga parentes, quæ est pars iustitiæ secundaria. Alia verò sex dantur de actibus iustitiæ cõmuniter dictæ, quæ inter æquales attenditur. Et primum

præceptum

præceptum cõuenienter datur, habent enim præcepta facere homines bonos. Vnde secundũ ordinẽ generationis duo erant agenda, quorũ vnum erat, vt poneretur quoddã fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinaretur in Deũ, qui est vltimus finis volũtatis humanę: & hoc in præcepto, Sabbata sanctifices, cõtinetur. Aliud erat primò agẽdũ, vt ponerẽtur præcepta, quibus impedimẽta religionis tollerẽt, sicut agricola primò purgat agrũ, & posteà proiicit semina. Vnde cultus falsorũ deorũ primò excludit per præceptũ negatiuum Sic etiã conuenienter datur secundũ præceptum: nam prohibetur reuerentiæ defectus, per quẽ religio impeditur, remotis enim falsis deis, prohibetur periuriũ ad irreligiositatẽ pertinens. Vnde rectè traditur tertiũ de sanctificatiõe sabbati: q̃a sublatis impedimentis ponendũ erat præceptum, per quod homines in vera religione fundarentur. Et sicut in Scriptura diuina traditur nobis interior cultus sub aliquibus similitudinibus rerũ corporalium, ita Deo debetur exterior cultus per aliquod sensibile signum. Sed ad interiorem cultum inducitur homo ex interiori instinctu Spiritus sancti, ideo præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundùm aliquod sensibile signum communis beneficij, quod pertinet ad homines repræsentando opus creationis mundi à quo dicitur Deum requieuisse ea die, vt sic ea die vacare possent eius cultui. Et post ordinantia in Deum immediatè ponitur quartum præceptum de honoratione parentum, qui sunt particulare principium nostri esse: & sub hoc includuntur omnes dependentes, sicut secundarium includitur in principali. Traduntur verò post hæc omnia sex alia præcepta pertinentia ad iustitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit, & omnia nocumenta, quæ proximis inferri possunt, ad ista tanquam communia & principaliora reducuntur, Sub homicidio enim prohibentur omnia nocumenta in personam, in adulterio omnia pertinentia ad libidinem, in furto omnia damna in rebus, in falso testimonio omnes detractiones, blasphemiæ, & similia. q. 122.

Primum præceptũ conuenienter datur.

Sic etiã secundũ præceptum.

Sic etiã & tertium.

Quartum præceptũ de honoratione parentum.

Conuenienter dantur sex alia præcepta.

De Fortitudine. Cap. 123.

Fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationẽ esse: hoc enim est bonũ hominis. Dupliciter

Fortitudo est virtus.

citer autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur. Vno modo per hoc quòd attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud, quàm rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc, quòd voluntatem repellit ab eo, quod est secundùm rationem propter aliquod difficile, quod incumbit: & ad tollendum hoc impedimentum requiritur fortitudo mentis, per quam homo resistat huiusmodi difficultatibus. Vnde fortitudo est virtus, Quæ fortitudo, si capitur absolutè, secundum quod animi fortitudinem importat, generalis virtus est, vel potiùs conditio cuiuslibet virtutis: cùm quælibet virtus firmiter operetur. Si verò capitur, prout importat firmitatem animi in sustinendis, & repellendis his, in quibus maximè difficile est firmitatem habere, videlicet in aliquibus grauibus periculis, sic ponitur specialis virtus, vtpote materiam determinatam habens: versatur enim circa timores, & audacias. Nam quòd aliquis retrahatur àb aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, quæ importat recessum quendam à malis difficultatem habentem: vnde fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Sed oportet huiusmodi rerum difficilium impulsum non solùm firmiter tolerare cohibendo timorem, verumetiam moderate aggredi ad securitatem habendam illis exterminatis: quod ad rationem audaciæ pertinet, quare cohibitiua timorum, & moderatiua audaciarum est fortitudo. Et per eam firmiter tenetur voluntas hominis in bono rationis contra maxima mala: ad virtutem enim pertinet, vt vltimum respiciat. Inter mala autem corporalia maximum est mors, quæ omnia corporalia bona tollit: ideo virtus fortitudinis est directè circa timores periculorum mortis, quæ est in bello seu communi, seu particulari, dummodò in bonum tendat, & periculum mortis non refugiat propter aliquod bonum consequendum. Sed secundario circa cuiuscunque alterius mortis bene se habet fortis, quia cuiuscunque mortis periculum potest subire homo propter virtutem, vt si quis non refugiat amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis, vel non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorē naufragij,

Fortitudo est virtus specialis.

Fortitudo circa timores, & audacias.

Fortitudo est circa pericula mortis & maxime mortis in bello.

fragij, vel latronum. Et magis est fortitudo, circa timores reprimendos, quàm circa audacias moderandas, nam difficilius est reprimere timorem, quam audaciam moderari: ipsum enim periculum, quod est obiectũ audaciæ, & timoris, de se confert aliquid ad repressionẽ audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Vnde principalior actus fortitudinis est sustinere, i. firmiter sistereq́ in periculis, quàm aggredi. Quod etiam triplici ratione patet. Primò quidẽ quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori inuadente, qui autem aggreditur, inuadit per modũ fortioris: difficilius autem est pugnare cum fortiori, quã cum debiliori. Secundò, quia ille, qui sustinet, iam sentit pericula imminentia, ille vero, qui aggreditur, habet ea vti futura: difficilius autẽ est, non moueri à præsentibus, quam à futuris. Tertiò quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest esse ex aliquo subito motu: difficilius autem est, diu manere immobilem, quã subito motu moueri ad aliquod arduum. Intenditque fortis, sicut proximum finem, vt similitudinẽ sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum conuenientiã sui habitus. Nã finis proximus vniuscũq; agẽtis est similitudinẽ suæ formæ in alterũ inducere, sicut finis ignis calefacientis est inducere similitudinẽ sui caloris in patiẽte, finis verò remotus est beatitudo, vel de*. Sed quia fortitudinis actus principalis, est sustinere aliqua tristia secundum animæ apprehensionẽ, vtputa amissionem vitæ corporalis, quam virtuosus amat, non solum prout est quoddam bonum naturale, verumetiam prout necessaria ad opera virtutum, & quæ ad eam pertinent: & iterũ sustinere aliqua dolorosa secũdum tactum corporis, vt vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex vna parte habet, vnde delectetur, s. secundũ animalẽ delectationẽ. s. de ipso actu virtutis, & de fine eius. Ex alia vero parte habet, vnde doleat & animaliter, dũ cõsiderat amissionẽ propriæ vitæ, & corporaliter. Sed sensibilis dolor corporis nõ pmittit sentiri animalẽ delectationẽ virtutis, nisi forte propter abundantẽ Dei gratiam, quæ fortius eleuat animam ad diuina, in quibus delectatur, quàm à corporalibus pœnis afficiatur, vt in Martyribus accidit. Hoc tamẽ operatur virtus fortitudinis, vt ratio à corporalibus doloribus non absorbeatur. Tristitiam autẽ

Sustinere est principalis actus fortitudinis.

Fortis operatur propter bonũ proprij habitus.

An fortis delectetur in suo actu.

Fortitudo maxime consistit in repentinis, quantum ad manifestationem.

animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis vitæ corporali: vnde in tertio Ethico, dicit Phil. quod à forti non requiritur vt delectetur, sed sufficit, quod non tristetur. Maximéque est fortitudo circa repentina: in talibus enim periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus: quia cum quis sine præmeditatione facit ea, quæ sunt virtutis, præcipuè quando necessitas imminet propter repentina pericula: manifestatur fortitudo habitualis in anima confirmata. Si verò consideratur operatio fortitudinis, quantum ad eius electionem, sic fortitudo non est circa repentina: quia elegit fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, vt eis resistere, & ea faciliter possit ferre: nam iacula præuisa minus feriunt.

Fortis in suo actu vtitur ira ratione moderata.

Vtiturque fortis in suo actu ira moderatà: nam appetitus sensitiuus per imperium rationis mouetur ad hoc, quod cooperetur ad facilius agendum. Peripatetici enim irā, & alias animæ passiões virtuosis attribuunt, dummodo sint ratione moderatæ: sed Stoici animæ passiones vocabant immoderatos quosdam affectus appetitus sensitiui, quas animi ægritudines appellabant, vnde à virtute eas separabant. Siquis tamen rectè considerat, quantum ad rem non differunt, sed solum quantum ad modum loquendi. Et est fortitudo virtus cardinalis, cum sibi vendicet id, quod præcipue communiter pertinet ad virtutes: nam inter communes cōditiones virtutis hæc ponitur firmiter operari. Hanc verò laudem firmitatis potissimè vendicat fortitudo, quia firmiter stat contra omnia pericula mortis, sequens rationem nec contra eam per quascūque delectationes mouetur: vnde fortitudo est virtus cardinalis. Non tamen præcellit omnes aliàs virtutes: cum in his, quæ non mole magna sunt, idem sit maius esse, quod melius. Vnde tanto virtus est maior, quanto est melior, & magis ad bonitatem confert: sed bonum rationis est hominis bonum, hoc autem bonum essentialiter habet prudentia quæ est perfectio rationis. Sed iustitia est huius boni factiua, cum ordinem ponat in rebus humanis secundum rationem. Cæteræ verò virtutes sunt boni conseruatiuæ, ne rationem passiones impediant. Quare prudētia prima est, quia quod est essentialiter, potius est eo, quod est effectiuè: & iustitia effectiua boni potior est cō seruatiuis: inter conseruatiuas potior fortitudo, quia timor pericu-

Fortitudo est virtus cardinalis.

An fortitudo præcellat inter alias virtutes,

periculorũ mortis maximè eſt efficax ad hoc quod faciat hominem recedere à bono rationis, poſtquam eſt temperã tia: quia etiam delectationes tactus maximè inter cætera impediunt bonum rationis. q. 123.

De Martyrio. Cap. 124.

MArtyrium eſt actus virtutis: pertinet enim ad ipſius rationem, vt aliquis firmiter ſtet in veritate & iuſtitia contra impetum perſequentium. Ad virtutem autem attinet quod aliquis in bono virtutis conſeruetur: vnde martyrium eſt actus virtutis fortitudinis, quæ cõfirmat contra pericula mortis, & maximè eius mortis quæ eſt in bello: nã martyres firmiter confirmantur in bono virtutis, dum fidem, & iuſtitiam non deſerunt propter imminentia pericula mortis, quæ in quodã certamine particulari à perſecutoribus eis imminent. Et martyrium, ſi conſideratur, prout eius primum motiuum eſt charitas, eſt actus maximę perfectionis: nam tanto quis oſtenditur rem aliquã magis amare, quanto pro ea rem magis amatam cõtemnit, & rẽ magis odioſam eligit: ſed inter omnia alia bona præſentis vitæ homo magis amat ipſam vitam, & ipſam mortem magis odit, præcipuè doloribus corporaliũ tormentorũ, quorum etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abſtrahuntur: vnde patet inter cęteros actus humanos martyriũ eſſe perfectiſſimum ſecundum ſuum genus, quaſi maximę charitatis ſignum. Sed ſi conſideratur ſecundum ſpeciem actus prout comparatur ad virtutem proximè elicientem ipſam ſic non poteſt eſſe, quod martyrium quod conſiſtit in debita tolerantia mortis, ſit perfectiſſimus inter actus virtutis: cum tolerare mortẽ non ſit ſecundũ ſe laudabile, ſed ſolum prout ordinatur ad aliquod bonũ, quòd conſiſtit in actu virtutis, puta ad fidem, & ad dilectionem Dei: vnde ille actus virtutis, cùm ſit finis, melior eſt. Atque mors eſt de ratione martyrij: martyr enim dicitur quaſi teſtis fidei Chriſtianę per quam nobis viſibilia contemnenda ſunt, propter inuiſibilia. Sed quãdiu homo manet in hac vita, nõ daret amplam certitudinem, quod propter fidem Chriſti omnia contemneret, nam conſueuerunt multi bona poſſeſſa deſpicere, & dolores corporis pati pro vita ſeruanda: vnde ad perfectam rationem martyrij requiritur, quod

Martyriũ eſt actus virtutis fortitudinis.

Martyriũ eſt actus maximæ perfectionis.

Mors eſt de ratione martyrij.

Non sola fides est causa martyrij. aliquis propter Christum mortem sustineat. Nec sola fides est causa martyrij: quia ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa cordis credulitas, sed etiam exterior protestatio, quæ non solum fit per verba, quibus aliquis confitetur fidẽ, verumetiam per facta, quibus aliquis ostẽdit se habere fidẽ secundum Iac.c.2. Quare omnium virtutum opera, secũdũ quod referũtur in deum, sunt quędam protestationes fidei, per quas nobis innotescit, quod talia à nobis requirit Deus & propter ipsa remunerat, vnde quę patitur Christianus pro quocunque bono faciendo, vel quocunque peccato vitãdo propter Christũ, hoc totum pertinet ad fidei protestationẽ, sic Ioan. Bap. pro reprehensione adulterij mortem sustituit. quæst.124.

De Timore. Cap. 125.

Timor an sit peccatũ TImor peccatum est: quãdo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinẽda: tunc enim inordinatus est timor. Quando verò appetitus timendo refugit id, quod est secundum rationem faciendum, tunc timor non est inordinatus, & non est peccatũ: consistunt enim actus humani in quodã ordine, qui regimini rationis subditur. Ratio autẽ dictat aliqua esse fugienda, & aliqua prosequenda. *Timor opponitur fortitudini.* Opponitúrque fortitudini timor, nam pręcipuus timor est circa pericula mortis, quibus obstat fortitudo. Inuenitur tamen inordinatus timor in quolibet peccato, vt in auaritia amissio pecuniæ, in temperãtia amissio voluptatis: quia omnis timor ex amore procedit: antonomasicè ergo fortitudini opponitur. Atque inordinatus timor, si pedes sistit in *An timor sit peccatũ mortale.* appetitu sensitiuo, non superueniente consensu rationalis appetitus est solum veniale peccatum: si verò pertingit ad appetitũ rationalem, qui dicitur voluntas: tunc si propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel aliud temporale malum, sic dispositus est, vt faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquod præceptũ in lege diuina, talis timor est peccatum mortale: alioquin erit veniale. Et quia timor intantum habet de peccato, inquantũ est contra ordinẽ rationis, ratio verò iudicat quædam mala magis aliis esse fu*An timor excuset à peccato.*gienda: ideo quicunque fugit talia, & non refugit illa quæ sunt minus fugiẽda nõ cõmittit peccatũ. Quare si quis propter timorem mortis aliquid latronibus daret: excusatur à

peccato, quod incurreret, si sine causa legitima peccatorib' largiretur, prætermissis bonis quibus magis esset dandũ. Si cuis vero per timorem fugiens mala, quæ secũdũ rationẽ sunt minus fugienda, incurrat mala, quæ sunt magis fugien da non excusatur à peccato: quia talis timor est inordinatus. Primò enim fugienda sunt mala animæ, deinde corporis, postremò exteriorum rerum, diminuitur tamen secundum aliquid, eius peccatum, quia minus voluntarium est, quod ex timore agitur. Vnde Phil. dicit, quod ea, quæ fiunt ex timore non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario, & inuoluntario. q. 125.

De Vitio Intidimitatis. Cap. 126.

INtimiditas est peccatum: nam idem iudicium est de timore, quod de amore. Sed omnibus inditum est, vt propriam vitam ament, & similiter ea, quæ ad ipsam ordinantur, prout decet: quod si quis deficiat contra naturalem inclinationem, facit, & per consequens committit peccatũ: non tamen id quod est naturale, totaliter amittitur: quia carnem suam nemo vnquam despexit, & si qui seipsos interimunt, & hoc ex amore carnis suæ faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Vnde contingere potest, quod aliquis minus quàm debeat timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea, sed quod nihil horum timeat: non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo, quod æstimat mala opposita bonis, quæ amat, sibi peruenire non posse. Quod aliquando contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis, aliquando ex defectu rationis. Vnde patet, quod impauidum esse est vitiosum, siue causetur ex defectu amoris, siue ex elatione animi, siue causetur ex stoliditate, quæ tamen excusaret à peccato, si inuincibilis esset. Et quia virtus moralis ponit modum rationis in materia, circa quam est, cùm iste modus corrumpi possit per excessum, aut defectum, ideo sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, prout homo timet, quod non debet, vel secundum quod non debet, ita etiam impauiditas ei opponitur per defectum timoris, inquantùm aliquis non timet, quod oportet timere: cùm fortitudo sit circa timores, & audacias. q. 126

Intimiditas est peccatum.

Impauidũ esse opponitur fortitudini.

De Audacia. Cap. 127.

Audacia est peccatum.

AVdacia quædam passio est, quæ cum moderatione caret vel per excessum, aut per defectum, passio vitiosa est. Sumuntur autem quandoq; nomina passionum à superabundanti, sicut ira dicitur non quæcunque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa: & hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum. Opponiturque fortitudini audacia, prout excessum quendam importat, omne enim vitium immmoderantiam importans circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato: nam virtus moralis modum rationis seruat in materia, circa quam est, fortitudo verò versatur circa timores, & audacias: ergo ei opponitur. quæst. 127.

Audacia opponitur fortitudini

De partibus Fortitudinis. Cap. 128.

QVatuor hæ partes fortitudini adiunguntur, fiducia magnificētia, patientia: & perseuerātia: aliæ verò ab aliis adductæ ad istas facilè reducuntur. Duplex enim est actus fortitudinis, aggredi videlicet, & sustinere: ad actū verò aggrediendi, duo requiruntur, quorum primū pertinet ad animi præparationem, & sic ponitur fiducia, per quam magnis, & honestis rebus multum fiduciæ ipse animus cum spe se collocauit. Secundum autem pertinet ad operis executionem ne quis deficiat in executione eorum, quæ fiducialiter incboauit: & sic ponitur magnificentia. Et ista si restringuntur circa pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius: si verò referūtur ad aliquas alias materias minus difficiles, erunt virtures distinctæ, sed adiunguntur fortitudini, sicut secundarium principali. Ad alium verò actum fortitudinis, qui est sustinere, requiritur primum, ne difficultate imminentium malorum frangatur animus per tristitiam, & decidat à sua magnitudine, & quātum ad hoc ponitur patientia. Aliud est, vt ex diuturna difficilium passione homo fatigetur vsque ad hoc, quod desistat: & ad hoc ponitur perseuerantia, quæst. 128.

Conuenienter annumerantur species fortitudinis.

De

De Magnanimitete. Cap. 129.

MAgnanimitas circa honores cõſiſtit:ex ſuo nomine enim importat quandã animi extenſionem ad magna. Nam virtutis habitudo cõſideratur primò ad materiã circa quam operatur:alio modò ad actũ proprium, qui cõſiſtit in debito vſu talis materiæ.Habitus tamẽ virtutis principaliter ex actu determinatur.Et ex hoc principaliter aliquis magnanimus dicitur,quia habet animũ ad aliquem magnum actũ,ſed aliquis actus magnus dicitur vno modo ſecundũ proportionẽ, alio modo abſolutè. Magnus actus ſecundum proportionem dicitur, qui in vſu alicuius rei paruæ,vel mediocris conſiſtit,& ea re quis optimè vtatur,abſolutè verò magnus actus eſt,qui conſiſtit in optimo vſu rei maximæ:ſed res,quæ in vſum hominis veniũt,ſunt res exteriores,inter quas ſimpliciter maximè eſt honorum quia eſt propinquiſſimus virtuti, vnde teſtimonium eſt virtutis,tum quia Deo & optimis exhibetur,atque etiam propter honorem conſequendum,& vituperium vitãdum,omnia alia poſtponunt homines.Sic ergo magnanimus qui dicitur ex his,quæ magna ſunt abſolutè,ſicut fortis ex maximè difficilibus.Propria itaque materia magnanimitatis eſt magnus honor,& ad talia tendit magnanimus:nã ad rationem virtutis pertinet,vt ſit circa bonum,& difficile. Iſta autem difficultas in moralibus attenditur circa paſſiones quę contra rationẽ pugnant:circa quas conſiderandũ eſt quod quædam paſſiones habent magnam vim reſiſtendi rationi principaliter ex parte paſſionis,quędam autem principaliter ex parte eorum,quæ ſunt obiecta paſſionũ. Sed paſſiones non habent magnam vim repugnandi rationi,niſi fuerint vehementes:quia appetitus ſenſitiuus naturaliter ſubditur rationi.Vnde virtutes,quæ ſunt circa tales paſſiones, non ponuntur niſi circa id,quod eſt magnum in illis paſſionibus,ſicut fortitudo circa magnos timores,& audacias: & temperantia circa maximas delectationes.In aliis verò paſſionibus,quæ habent magnã vim reſiſtendi rationi ex ipſis rebus exterioribus,quæ ſunt obiecta paſſionum,ſicut amor & cupiditas pecuniæ,vel honoris,oportet non ſolum virtutem eſſe circa id,quod eſt maximum in eis,ſed etiam circa mediocria,vel minora,quia res exterius exiſtẽtes,licet ſint

Magnanimitatem circa honores.

Magnanimitas de ſui ratione habet quod ſit circa magnos honores.

paruæ, sunt multum appetibiles tanquam necessariæ ad vitam hominis. Quare circa appetitũ pecuniarũ sunt duæ virtutes, videlicet circa mediocres liberalitas, circa aũt magnas magnificẽtia: sic circa mediocres honores philotimia, ideo amor honoris, & circa magnos honores magnanimitas. Quæ virtus est, ad cuius rationem pertinet seruare bonũ rationis, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores honores præcipuum locum tenent. Et quamuis magnanimus extremus magnitudine videatur: eò tamen quod ad maxima tendit, vt oportet, medius est. Atque specialis virtus est: quia modum rationis ponit circa determinatam materiam, videlicet circa honores: sed quia honor est cuiuslibet virtutis præmium: ideo ex consequenti ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes.

Magnanimitas est virtus.

Et ponitur magnanimitas pars fortitudinis: quia adiungitur ei sicut secundaria principali: nam quanto in difficiliori aliquo arduo firmiter se habet aliqua virtus, tanto principaliot est præstans animi firmitatem circa illud. Sed difficilius est fitmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis, vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: conuenit itaque magnanimitas cum fortitudine, prout confirmat animum circa aliquid arduum, deficit vero ab ea, quod firmat animum in eo, circa quod est facilius seruare firmitatem. Et fiducia ad magnanimitatẽ pertinet, importat enim quoddam robur spei proueniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionẽ de bono assequendo: quia vero fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, hinc est, quod fiducia magis proprie ad magnanimitatem pertinet, quàm ad fortitudinem. Securitas etiam ad magnanimitatem pertinet, importat enim quandam perfectam quietẽ animi à timore, prout robur quoddam spei designant: diuersa tamẽ obiecta respicit securitas à fiducia: nam de bono est, timor vero de malo. Sed considerandum, est, quod sicut spes est causa audaciæ ita timor est causa desperationis: & ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum vtitur audacia: ita etiam securitas, ex consequenti pertinet ad magnanimitatem inquantum repellit desperationem.

Magnanimitas ẽ specialis virt⁹

Magnanimitas est pars fortitudinis.

Fiducia pertinet ad magnanimitatẽ.

Securitas pertinet ad magnanimitatem.

Et bona

Et bona fortunæ ad magnanimitatem cõferunt:duo enim hæc respicit magnanimitas,honorem sicut materiam,& aliquid magnum operandũ,vt finem. Ad ista autem bona fortunæ satis cooperantur:nam per diuitias, per potentias, & amicos datur facultas magna operãdi,maiórque honor exhibetur his,qui exteriora bona ista possident:& quãuis virtus per se sufficiens sit,indiget tamen his exterioribus, vt expeditius operetur.q.129.

Bona fortunæ ad magnanimitatem conferunt.

De Præsumptione. Cap. 130.

PRæsumptio peccatũ est:præsumptuosus enim assumit ad agendum ea,quæ suæ virtuti præferuntur.Hoc autem communiter inuenitur in omnibus naturalibus, vt non nitantur ad agendum id,quod suam facultatem excedit:quæ sunt secundum naturam, à ratione diuina ordinata sunt,vnde illud transgredi peccatum est.Et opponitur præsumptio magnanimitati,quæ in medio consistit non secundum quantitatem eius , in quod tendit, cùm tendat in maximum , sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem: non enim in maiora tendit,quàm sibi conueniat.Præsumptuosus autem quantum ad id,in quod tendit,non excedit magnanimum:sed multum quandoque ab eo deficit: excedit autem secundũ proportionem tuæ facultatis,quàm magnanimus nõ transcendit.Vnde patet presumptuosum secundum rei veritatẽ à magnanimo deficere, sed secundum apparentiam in excessu se habere.q.130.

Præsumptio est peccatum.

Præsumptio opponitur magnanimitati.

De Ambitione. Cap. 131.

AMbitio est peccatum, importat enim inordinatum appetitum honoris. Contingit autem tripliciter appetitum honoris esse inordinatũ. Vno modo,si quis testimonium appetat de excellẽtia,quam non habet,quod est appetere honorem supra proportionẽ suam.Alio modo per hoc,quod honorem sibi cupit non referendo in Deum. Tertiò per hoc,quod appetitus eius in ipso honore quiescit non referens eum ad vtilitatem aliorum. Opponitúrque magnanimitati ambitio , sicut inordinatum ordinato,non enim vtitur honoribus vti oportet, debetur

Ambitio est peccatũ

Ambitio opponitur magnanimitati.

namque honor principaliter ipsi Deo, quia homo non habet à se ipso excellentiā, sed est quasi quoddam diuinū in eo, atque id, in quo excellit homo datur ei à Deo, vt aliis prosit. q. 131.

De inani Gloria. Cap. 132.

Appetitus gloriæ inanis an sit peccatum.

INanis gloria est peccatū: quia verum appetere vitiosum est. Tripliciter autem gloria dicitur vana. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriā quęrit velut de re caduca, & fragili, in qua non debet esse gloria. Alio modo, cum quis quærit in testimonio hominū imprudentiū, quorū iudiciū nō est certū. Tertiò ex parte ipsius, qui gloriā appetit: cum appetitū gloriæ non referat in debitū finē, ad honorē videlicet Dei, vel proximi salutē. Quòd si quis bonū suū cognoscat, & approbet, nō est peccatū secundum Ap. 1. ad Cor. 2. Nos autē non Spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, &c. Similiter nō est peccatū quòd aliquis velit approbari opera sua ab aliis, vt dicitur Matth. 5. Luceat lux vestra corā hominibus. Appetitus ergo tantū vanę gloriæ peccatū est. Qui inordinatus appetitus magnanimitati opponitur: nam gloria est quidam effectus honoris, & laudis, dum quis clarus redditur in aliorum notitia. Ad magnanimum itaque spectat ita moderatè vti gloria, sicut moderatè vtitur honore, cùm magnanimitas sit circa honores. Et peccatum inanis gloriæ secundùm se consideratum non est peccatum mortale, quia non contrariatur charitati, quantùm ad dilectionem proximi: quantum verò ad dilectionem Dei dupliciter potest contrariari. Vno modo ratione materiæ, de qua quis gloriatur, vtputà de aliquo falso, quod contrariatur diuinę reuerentiæ secundum illud Apostoli Quid habes, quod non accepisti? Vel cū quis bonū tēporale pręfert Deo, aut testimoniū hominū pręfert testimonio Dei. Alio modo ex parte ipsius gloriantis: qui intentionē suā refert ad gloriam tanquam ad vltimū finē ad quem ordinat opera virtutis, & pro quo consequendo nō prætermittit facere ea, quæ sunt contra Deum. Quare si amor humanæ gloriæ sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id, de quo est gloria, neque quātum ad intentionem quærentis gloriam, non erit peccatum mortale sed ve-

Inanis gloria opponitur magnanimitati.

An inanis gloria sit peccatum mortale.

ſed veniale. Atque peccatum capitale eſt inanis gloria: quia ex inordinato eius appetitu multa vitia oriuntur. Eſt enim multum appetibilis propter propinquitatem eius ad excellentiam quā homines maximè deſiderant, vt eorum gloria manifeſtetur. Superbia autē ponitur regina omniū vitiorum, & ideo omnes fines vitiorū ordinantur in finē eius, & generalē cauſam ſuper alia habet. Et finis inanis gloriæ eſt manifeſtatio propriæ excellētiæ, ad quē homo tendere poteſt dupliciter. Vno modo directè ſiue per verba, & ſic eſt iactantia filia inanis gloriæ ſiue per facta, & ſic ſi ſint vera, & habent iam aliquā admirationē, eſt præſumptio nouitatum, quas homines ſolent magis admirari: ſi autē falſa, erit hypocriſis. Alio modo nititur quis manifeſtare ſuam excellentiam indirectè, oſtendendo ſe non eſſe alio minorē: & hoc quadrupliciter. Primò, quantum ad intellectū, & ſic eſt pertinacia, per quam homo nimis innititur ſuæ ſententiæ nolens credere meliori. Secundò, quātum ad voluntatem, & ſic eſt diſcordia, dum non vult à propria voluntate diſcedere, vt aliis cōcordet. Tertiò, quantum ad locutionem, & ſic eſt contentio, dum aliquis clamoſè contra alium litigat. Quartò, quantum ad factum, ſic eſt inobedientia, dum, ſcilicet aliquis non vult exequi ſuperioris præceptum. Iſtæ ergo ponuntur filiæ inanis gloriæ: nam quæ de ſe natę ſunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, filiæ eius dicuntur. q. 133.

Inanis gloria eſt peccatum capitale.

Filia inanis gloriæ.

De Puſillanimitate. *Cap.* 133.

PVſillanimitas eſt peccatū: quia vnicuique rei ineſt naturalis inclinatio ad exequendā actionem cōmenſuratā ſuæ potentiæ. Vnde ſicut quis peccat per pręſumptionem excedendo proportionem, dū nititur ad maiora quàm poſſit, ita quis peccat per puſillanimitatem, dū deficit tendere in aliquid ſecundū ſuā proportionem: Vnde Luc. 19. punitus eſt ſeruus, qui acceptā pecuniā à domino fodit in terram. Et directè opponitur magnanimitati: nam tripliciter conſideratur. Vno modo ſecundum ſeipſam, & ſic patet ſecundum propriam rationē ei opponi: magnanimus enim ex animi magnitudine tendit ad magna, puſillanimus verò ex animi paruitate retrahit ſe à magnis. Alio modo poteſt cōſiderari ex parte ſuę cauſę quę ex parte intelle

Puſillanimitas eſt peccatum.

Puſillanimitas opponitur magnanimitati.

ctus est ignorantia, ex parte verò appetitus, est timor deficiendi in his, quæ falsò æstimat suam excedere facultatē. Tertio modo potest considerari, quantum ad effectū, qui est retrahere se à magnis, quibus est dignus: sed sicut dictū est suprà, oppositio vitij ad virtutem magis attenditur secundum propriam speciem, quàm secundum causam, vel effectum. q. 133.

De Magnificentia. Cap. 134.

Magnificentia est virtus.

Magnificentia est virtus: nam operari aliquid magnū ex quo sumitur Magnificentiæ nomē, propriè pertinet ad rationē virtutis. Virtus enim dicitur per cōparationem ad vltimum, in quod potentia potest. Quare licet magnificentia consistat in extremo, considerata regula rationis, à qua non deficit, nec eam excedit. Est specialis virtus, si facere propriè capiatur, prout facere est aliquid operari in exteriori materia, vt domum ædificare, & similia, sic enim in magnificentia attenditur vna specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnū in quātitate, preciositate, vel dignitate. Si verò facere capiatur cōmuniter, prout facere dicitur pro quacunque actione, siue transeat in materiā exteriorē, vt secare, siue maneat in agēte, velle, & intelligere, sic magnificentia non est specialis virtus: quia sic potest conuenire cuilibet virtuti. Atque materia magnificētiæ magni sumptus sunt: nō enim possunt magna opera fieri nisi cū magnis expensis. Vnde ad magnificentiā pertinet magnos sumptus facere ad hoc, quòd opus magnū cōuenienter fiat. Sumptus autem est quædā pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluū amorē pecuniæ & ideo materia magnificentiæ possunt dici & ipsi sumptus, quibus vtitur magnificus ad opus magnū faciendū, & ipsa pecunia, qua vtitur ad sumptus magnos faciendos, & amor pecuniæ, quē moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur. Potestque pauper esse magnificus secūdū interiorē actū virtutis, qui est electio: quamuis nō possit simpliciter exteriorem actum exercere nisi secūdū cōparationē, quod licet in se sit paruū, tamē potest magnificè

Magnificentia est specialis virtus.

Materia magnificētiæ sunt magni sumptus.

gnifica fieri secūdum proportionem illius generis. Et pars est fortitudinis magnificentia: inquantum adiungitur ei, vt virtus secundaria principali, conuenit enim cum fortitudine, quod tendit in arduum, & difficile, sicut fortitudo, sed deficit ab ea in hoc, quòd arduum illud, in quod tendit fortitudo, habet difficultatem, propter periculum imminens personæ: arduum verò magnificentiæ habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quàm periculum personæ: vnde pars est fortitudinis, q.134. *Magnificen ia est pars fortitud nis.*

De Paruificentia. *Cap.135.*

Paruificentia vitium est, deficit enim à proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus opus, & talis defectus causat rationem vitij. Atque conuenit cum illiberali in hoc, quòd cum tristitia, & tarditate expensas facit paruificus. differt autem in hoc, quòd illiberalitas attenditur circa communes sumptus, sed paruificentia circa magnos sumptus, quos difficilius est facere: & ideo minus vitium est quam illiberalitas. Et opponitur paruificentiæ aliquod vitium, quod consumptio dicitur: eò quia in sumptu excedit dignitatē operis expendens multa, vbi pauca expendere oportet. Semper enim debet esse recta proportio secundum regulam rationis. Vnde consumptio etiam magnificentiæ contrariatur: quia sicut contingit esse magnum, vt excedat proportionem. q.135. *Paruificātia est peccatum.* *Consumptio opponitur paruificentia.*

De patientia. *Cap.136.*

Patientia est virtus: quia bonum rationis cōseruat cōtra tristitiā, ne ratio ipsi succumbat, multos enim occidit tristitia, & nō est vtilitas in illa. Hoc autem est opus virtutū moralium, vt bonū cōseruent hominum contra impetum passionum: vnde August. Patientia hominis est, quia mala æquo animo toleramus sine perturbatione tristitiæ, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perueniamus. Non tamen est potissima virtutum: quia tantò est principalior virtus, quantò magis, & directius ordinat in bonum: directiùs verò ordinantur in bonum virtutes constitutiuæ boni, quàm impeditiuæ eorum, *Patientia est virtus* *An patientia sit potissima virtutum.*

boni,ibi est specialis virtus.Sed perseuerantia hoc intēdit, sicut specialem finem videlicet vsque ad finem operis virtuosi,vel in quibusdam virtutibus vsque ad finē vitæ fortiter durare:ergo perseueratia est virtus.Et est pars fortitudinis:quia conuenit cum ea in hoc,quòd sustinet,& firmitatem seruat contra difficultatem diuturnitatis:deficit tamen à fortitudine,cùm non sit tam difficilis diuturna tolerantia circa quam versatur perseuerantia,sicut infirmitas in periculis mortis circa quæ versatur fortitudo.Virtus verò principalis dicitur,cui principale ascribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis,prout exercet illud circa propriam materiam in qua difficillimum,& optimum est illud obseruare.Et principalior pars fortitudinis est perseuerātia,quā constantia,quia perseuerantia facit hominem firmiter persistere in bono contra difficultatem,quæ prouenit ex diuturnitate actus,constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem,quæ prouenit ex quibuscunque exterioribus impedimentis.Sed difficultas ex diuiurnitate actus essentialior est actui virtutis,quàm illa,quæ est ex exterioribus impedimentis,igitur principalior est pars fortitudinis perseuerantia.Quæ auxilio gratiæ habitualis indiget,si capitur pro ipso habitu perseuerantię secundū quòd est virtus,sicut & cæterę virtutes infusę,si verò capitur pro actu perseuerantię durante vsque ad mortem, secundùm hoc non solùm indiget gratia habituali,sed etiam gratuito Dei auxilio cōseruantis hominem in bono vsque in finem vitæ.Quia cùm liberum arbitrium de se sit vertibile,& hoc ei non tollatur per habitualem gratiam pręsentis vitę,non subest potestati liberi arbitrij etiā per gratiam reparari,vt se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius, quòd non eligat,plerunque enim cadit in nostra potestate electio,sed non executio. Virtus ergo perseuerantiæ,quantum est de se,inclinat ad perseuerādum,quia cum habitus sit,quo quis vtitur,cum voluerit.non est necessarium, quòd habens habitum virtutis immobiliter vtatur eo vsque ad mortem.Indiget ergo auxilio Dei ad perseuerandum.quæst. 137.

Perseuerātia est pars fortitudinis.

Perseuerātia est potior pars fortitudinis quā constātia.

Perseuerātia indiget auxilio gratiæ.

De vitiis oppositis Perseuerantiæ. Cap. 138.

Mollities perseuerãtiæ opponitur.

Mollis dicitur, qui facilè recedit à bono propter tristi tias causatas ex defectu delectationum, quasi cedẽs debili mouenti: quòd si quis cederet fortiter impellenti, non reputaretur ex hoc mollis, vnde mollities perseuerantiæ opponitur: quia perseuerans est, qui non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & labo riosarum rerum cui directè opponitur, quod aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et pertinacia perseuerantię opponitur: nam per tinax est, qui in aliquo nimis persistit, quod ex inani gloria procedit. Vnde sicut mollicies opponitur perseuerantiæ secundùm defectũ nimis facilè cedendo, ita pertinacia secũ dùm excessum nimis in propria sententia persistendo: in medio quorum est perseuerantia. q. 138.

Pertinacia perseuerãtiæ opponitur.

De Dono Fortitudinis. Cap. 139.

Fortitudo est donum Spiritus sancti.

Fortitudo est etiam donũ Spiritus sancti per quod animus hominis mouetur à Spiritu sancto, vt perueniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & quæcunque imminentia pericula euadat, quod quidem naturam excedit. Ad virtutem enim fortitudinis pertinet firmitatem in animis facere, vt non deficiant à bono propter difficultatem alicu ius operis ardui implendi, vel alicuius mali perferendi, vt firmiter sustineat, sed non subest potestati hominis, vt con sequatur finem sui operis, vel euadat mala, seu pericula, & vincat, cùm quandoque opprimatur ab eis in morte, quod tamen facit Spiritus sanctus, cùm hominem perducit ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorũ, & euasio omnium periculorum. Et quarta beatitudo, videlicet, Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, respondet dono fortitudinis: quia sicut fortitudo in arduis consistit, ita cum quodam in satiabili desiderio procurat virtuosa adimplere, quod per famem & sitim significari potest. quæst. 139.

Quarta beatitudo respondet dono fortitudinis.

De

De Præceptis Fortitudinis.
Cap. 140.

COnuenienter tradũtur præcepta fortitudinis in lege diuina:nam secũdum diuersos fines,quos intẽdit Legislator,diuersimodè præcepta traduntur.Finis verò legis diuinæ est,vt homo inhæreat Deo. Vnde omnia talia præcepta debent ordinare mentẽ inDeũ:quare in lege veteri dabantur præcepta qualiter pugnare deberent pro terrena possessione acquirẽda,in noua autẽ lege quæ perfectior est,dantur præcepta de spirituali pugna, vt instructi homines ad possessionem vitæ æternæ perueniant.Sic etiam cõuenienter traduntur præcepta de virtutibus secundariis,& ei adiunctis:quia indiget homo ad rectè viuendum non solũ n principalibus,sed etiam istis adiunctis.q.140.

Conuenienter dantur præcepta fortitudinis, & de partibus eius in lege diuina.

De Temperantia. *Cap.* 141.

TEmperantia est virtus:nomẽ enim eius quãdam moderationem,seu temperiem significat, quam ratio facit.Hoc autem est propriũ virtutis inclinare hominẽ ad id,quod est secũdùm rationẽ:quod cùm faciat temperãtia,est virtus. Quæ si consideratur antonomasicè, specialis virtus est:habet enim specialem materiam secũdùm quod refrænat appetitum ab his,quæ maximè ipsum alliciunt.Si verò capitur secũdùm communitatẽ suæ significationis, sic est virtus generalis:quia significat quandam moderationem,quam ratio ponit in humanis operationibus,& passionibus,quod est cõmune omni virtuti morali. Differt tamẽ ratione temperantia à fortitudine , etiam secundùm quòd vtraq; sumitur,vt virtus communis:nam temperãntia retrahit ab his,quæ cõtra rationẽ appetitum alliciunt,fortitudo verò impellit ad ea sustinẽda,vel aggrediẽda , propter quę homo refugit bonum rationis. Atque circa concupiscentias,& delectationes est temperantia:cùm moderationem importet circa passiones tendẽtes in bona sensibilia, prout fortitudo,quæ firmitatem præstat,præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum.

Temperantia est virtus aliquãdo generalis,& aliquãdo specialis.

Temperantia est circa concupiscentias & delectationes solum.

L 2 Nam

Nã motus passionum animæ est duplex. Vnus quidem secundùm quòd appetitus sensitiuus prosequitur sensibila,& corporalia bona. Alius secundùm quòd refugit corporalia mala. Primus aũt motus appetitus sensitiui præcipuè repugnat rationi per immoderantiam: nam bona sensibilia,& corporalia secundùm suam speciem considerata non repugnant rationi,sed magis seruiunt ei,sicut instrumenta,quibus ratio vtitur ad prosecutionem proprij finis. Repugnat autem ei præcipuè secundum quòd appetitus sensitiuus in ea tendit,non secundùm modum rationis: & ideo ad virtutem moralem pertinet propriè huiusmodi passiones moderari,quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitiui refugientis mala sensibilia præcipuè cõtrariatur rationi,non quidem secundùm suam immoderantiam,sed maximè secundùm suum effectum,prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia, & corporalia,quæ interdum cõcomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis:& ideo ad virtutẽ moralem pertinet in huiusmodi firmitatem pręstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis,de cuius ratione est firmitatem præstare,præcipuè cõsistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem,ex consequenti autem circa audaciam,quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni:ita etiam temperantia,quæ importat moderationem quandam,præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia,scilicet circa concupiscentiam & delectationem, ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia,ita etiam tristitia talis prouenit ex absentia prædictarum delectationum. Est igitur temperantia circa concupiscentias,& delectationes,sicut fortitudo est circa timores,& audacias. Fortitudo autem est circa timores,& audacias respectu maximorũ malorum,quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Vnde similiter oportet,quòd temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum: & quia delectatio consequitur operationem naturalem,tãtò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maximè autẽ naturales

Temperãtia est circa concupiscentias & delectationes act[9].

les animalibus sunt operationes, quibus conseruatur natura indiuidui. Maximè aūt delectationes naturales sunt, quibus cōseruatur natura indiuidui per cibum, & potū,& natura speciei per coniunctionem maris & fœminæ: ideo circa delectationes ciborum, & potuum,& circa delectationes venereorum est propriè temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus: vnde relinquitur, quòd temperantia sit circa delectationes tactus. Secundariò verò consideratur circa vsum ciborum, & potuum,ac venereorum aliquid, quòd facit ad hoc,vt vsus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo, & ornatus fœminæ sapor delectabilis in cibo,& etiam odor: vnde principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum vsum necessarium rerum, quarū omnis vsus est in tangendo, secundariò autem se habet circa delectationes gustus,& olfactus,ac visus,prout sensibilia horum sensuum conferūt ad delectabilem vsum rerū necessarium pertinentium ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui, quàm alij sensui: ideo temperātia magis est circa gustum, quàm circa alios sensus.

Temperātia circa delectationes, gustus secundariò consistit.

Et quia omnia delectabilia, quæ in vsum hominum veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ necessitatem sicut ad finem: ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ sicut regulam delectabilium, quibus vtitur, vt tantùm eis vtatur, quantùm ipsius vitæ necessitas requirit: in hoc enim ordo rationis consistit,vt in finem ordinet: in quo bonum rationis consistit.

Regula temperantiæ sumitur secundū necessitatem vitæ.

Atque virtus cardinalis est temperantia,cùm principaliùs laudetur ex aliquo eorum, quæ cōmuniter requiruntur ad rationem virtutis: nam moderatio,quę in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactus,circa quas est temperantia, tum quia tales delectationes sunt nobis magis naturales,& sic difficilius est ab eis abstinere,& illas refrænare: tum etiam quia eorum obiecta sunt magis necessaria præsenti vitæ.

Temperantia est virtus cardinalis.

Non tamen est maxima virtutū temperantia: quia tantò est melior vna virtus alia, quantò ad bonum multitudinis magis se extendit. Sed iustitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum,& fortitudo in periculis bellorum, quæ sunt pro salute communi, temperantia verò moderatur solùm con-

Temperantia non est maxima virtutum.

cupiſcentias,& delectationes eorum quæ pertinent ad ipſum hominẽ.Quare iuſtitia, & fortitudo ſunt excellentiores virtutes tẽperantia:quibus prudentia, & virtutes theologicæ ſunt potiores.q.141.

De vitiis oppoſitis temperantiæ. Cap. 142.

Inſenſibilitas eſt peccatum.

INſenſibilitas vitium dicit:quia omne id quod cõtrariatur ordini naturali, eſt vitioſum. Appoſuit enim natura delectationẽ operationibus neceſſariis ad vitam,quibus vti debet homo,quantùm neceſſarium eſt vel ad conſeruationem indiuidui,vel ſpeciei, & prætermittendo peccaret: eſt tamen laudabile quandoque, vel neceſſarium propter aliquem finem abſtinere,ſicut propter ſanitatem aliqui abſtinent ab aliquibus cibis, & venereis, ſimiliter milites ad exequendum proprium officium à multis delectationibus abſtinent,ita etiam qui contemplationibus vacant,atque pœnitentes ad recuperandam animæ ſanitatem. Sed hæc non pertinent ad inſenſibilitatis vitium. Refertúrque hoc peccatum ad puerilia vitia,à Phil.In 3.Ethic.non quia pueris conueniat, ſed ſecundùm quandam ſimilitudinem:nã ſicut puer appetit multum non attendendo ad ordinem rationis,ita etiam concupiſcentia non audit rationem, vt dicitur in tertio Ethic.conueniunt etiã quantum ad euẽtum: quia ſi propriæ voluntati puer dimittitur,creſcit in ea,& durus euadit,vt equus indomitus, ita concupiſcẽtia ſi ei ſatis fit,maius robur accipit. Cõueniunt vlterius quantùm ad remedium:nã puer emendatur,cùm coercetur, vnde Prouer. 3.Noli ſubtrahere à puero diſciplinam,&c.ſimiliter dũ cõcupiſcentiæ reſiſtitur,ad debitum honeſtatis modum reducitur.Atque vt oportet puerum ſecundùm præceptũ pędagogi viuere,ſic etiã concupiſcibile debet rationi conſonare.Et tam ex parte materię,vel obiecti,quàm etiam ex parte ipſius peccantis, intẽperantia grauius peccatũ eſt quàm timiditas:nam ex parte materiæ timiditas refugit pericula mortis,ad quæ vitanda inducit maxima neceſſitas conſeruandę vitę.Intemperantia verò eſt circa delectationes,quarum appetitus non eſt adeo neceſſarius ad conſeruationẽ vitę:ſed quantò id quod mouet ad peccãdũ,magis videtur eſſe

Intemperantia eſt puerile peccatum.

Intemperantia maius peccatum eſt quam timiditas.

esse necessariũ vitę, tantò peccatũ est leuius. Similiter etiã ex parte ipsius hominis peccantis: & hoc triplici ratione. Primò quia quantò ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tantò grauius peccat, vnde alienatis non imputantur peccata. Timores autem & tristitiæ graues & maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentẽ hominis: quod nõ facit delectatio, quæ mouet ad intẽperantiã. Secundò quia quantò aliquod peccatum est magis voluntarium, tãtò est grauius. Intemperantia autem magis habet de voluntario, quàm timiditas: tamen quia ea quæ fiunt per timorẽ, habẽt principium ab exteriori expellente. Vnde nõ sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ea autem, quæ fiunt per delectationem, sunt simpliciter voluntaria. Tum verò, quia ea quę sunt intemperata, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in vniuersali: nullus enim vellet intemperatus esse, allicitur tamen homo à singularibus delectationibus, quæ intemperatum faciũt hominem: propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remediũ est, vt non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est e conuerso: tam singularia, quæ imminent, sunt minus voluntaria, vt abiicere clypeũ, & alia huiusmodi. Sed ipsum cõmune est magis voluntarium, puta fugiendo saluari: hoc autẽ est simpliciter magis voluntariũ, quod est magis volũtariũ in singularibus, in quibus est actus, & ideo intemperantia cùm sit simpliciter magis voluntarium, quàm timiditas, est vitium. Tertiò, quia contra intemperantiam potest magis de facili remediũ adhiberi, quàm contra timiditatem; quia delectationes ciborum, & venereorum, circa quæ est vis intemperantiæ, per totam vitam occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quòd sit temperatus. Sed pericula mortis rarius occurrũt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam, & ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum, quàm timiditas, & maximè exprobabile peccatũ esse dicitur: nam exprobatio honori & gloriæ opponitur, intemperantia autem exprobabilis est, quia repugnat excellentiæ hominis, cùm circa delectationes communes hominibus, & brutis versetur, maximéque repugnat eius claritati, prout in delectationibus, circa quas est intempetãtia, minus apparet de

Peccatum intemperãtiæ maximè exprobabile.

lumine rationis, ex qua est tota claritas, & pulchritudo virtutis. Quare licet minoris culpæ sint tales delectationes, maioris sunt infamiæ. q. 142.

De Partibus Temperantiæ in generali. Cap. 143.

An conuenienter assignẽtur partes temperantiæ à Tullio.

PArtes integrales tẽperantiæ sunt verecundia, per quã aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariã: & honestas, per quam quis amat tẽperantiæ pulchritudinem. Partes enim integrales virtutis dicuntur conditiones, quas necesse est ad virtutem concurrere: partes verò subiectiuæ virtutis sunt species eius, quæ diuersificantur secũdùm diuersitatem materiæ, vel obiecti: diuiduntur autem delectationes, circa quas est temperantia, in duo genera, Aliæ enim pertinent ad nutrimentum: & sic in cibis est abstinentia, in potibus sobrietas. Aliæ ordinantur ad vim generatiuam: & in hac ad delectationem principalem coitus, est castitas, in osculis verò, & aliis circunstantiis est pudicitia. Partes verò potentiales alicuius virtutis principalis sunt virtutes secundariæ, quæ obseruant modum obseruatum à virtute principali circa aliquam materiam, in quibusdam aliis materiis, in quibus non sit ita difficile: quare quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, & refrænationem appetitus, pars temperantiæ poni potest. Si igitur erit motus voluntatis commotæ ex impetu passionis, talem motum refrænat continentia. Si verò erit alius motus audaciæ interior, hic refrænatur ab humilitate: sed si talis motus in vindictam tendat, à clementia, siue mansuetudine superatur. Quantum verò ad actus corporales ponitur modestia quæ in discernẽdo quid sit agẽdum dicitur ordinatio, & in agendo quid deceat ponitur ornatus, & in colloquiis amicorum, vel quibuscunque aliis austeritas. Circa verò exteriora, vt superflua non requirantur, ponitur à Macrobio parcitas, & ab Andronico per se sufficientia. Vt verò homo rõ nimis exquisita requirat ponit Macrobius moderationem, Andronicus verò simplicitatem.

quæstione

143.

De

De Partibus Temperantiæ in speciali. Cap. 144.

Verecūdia an sit virtus.

VErecūdia si strictè capiatur nō est virtus, quia perfectioni repugnat: est enim timor alicuius turpis. Sed ille qui est perfectus secundū habitum virtutis, nō apprehendit aliquid turpe ad faciendum, vt difficile ad vitādum, neque actu facit aliquid turpe, vnde timeat opprobrium: quare sic sumpta potiùs laudabilis passio, quàm virtus dici potest. Si verò capitur virtus, nō vt est perfectio quędam, sed largè & communiter, prout omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus & passionibus, virtus dicitur, secundū hoc verecundia virtus vocari potest, cū sit quædā laudabilis passio. Est ergo verecūdia de turpi actu, quæ turpitudo duplex est. Vna quidem vitiosa, quæ cōsistit in deformitate actus voluntarij, id est peccati: & hæc propriè non habet rationem mali ardui, quia quod in sola voluntate cōsistit, non est arduum, & super hominis potestate eleuatum. Alia verò est turpitudo quasi pœnalis, quę consistit in vituperatione alicuius: tale autem vituperium habet rationem mali ardui, vnde verecundia prout timor turpitudinis est principaliter vituperium respicit, quod vituperiū vitio debetur, sicut honor virtuti. Quare minùs verecūdatur homo de defectibus, qui non ex eius culpa proueniunt: ideóque dupliciter culpam respicit verecūdia. Vno modo, vt desinat quis vitiosa agere propter timorem vituperij. Alio modo, vt in turpibus, quę agit, conspectus publicos vitet propter ipsum timorem vituperij. Et magis verecundatur homo à cōiunctioribus, sicut etiam de melioribus: quia sicut testimonium meliorum reputatur magis efficax propter vniuersalem cognitionem, quam habent de rebus, & immutabilem sententiam veritatis, ita etiam familiariū testimonium propter hoc magis efficax videtur, quia cognoscunt magis particularia, quæ circa nos sunt: à peregrinis autem, & ignotis, ad quos facta nostra non perueniunt, nullo modo verecundamur, sic etiam à pueris, & bestiis propter defectum recti iudicij. In virtuosos autem non cadit verecundia, quia non apprehendunt turpitudinem, vt passibilem eis, vel quasi non facile vitabilem: sunt tamen sic

Verecūdia est de turpi actu.

A magis coniunctis homo magis verecūdatur.

An verecūda cadat in virtuosos.

dispositi, vt si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Diuerso autem modo carent verecũdia homines in peccatis immersi: quia erubescibilia non apprehendunt, vt turpia, vnde sua peccata eis nõ displicent, sed magis in eis gloriantur. quæst. 144.

De Honestate. Cap. 145.

Honestum est idẽ virtuti.

HOnestas dicitur quasi honoris status: vnde honestũ quasi honore dignum appellatur. Honor verò excellentiæ congruit, quæ excellentia maximè homini debetur secundùm virtutẽ: & ideo honestũ propriè loquendo in idem refertur cum virtute, quæ bonum facit, & solus bonus secũdùm veritatem est honorandus. Sic idem est honestum, quod decorũ: quia ad rationem pulchri, vel decori

Honestum est quod est decorum.

concurrit claritas, & debita proportio, quæ requiritur tam in corporali, quàm in spirituali pulchritudine, quod ad rationem honesti pertinet, cum sit idem virtuti, quæ secundùm rationem moderatur omnes res humanas. Nec differt

Honestum non differt subiecto à delectabili, sed ratione.

subiecto honestũ ab vtili & delectabili: quia quod secũdũ rationem ordinatũ est, naturaliter conuenit homini: vnde honestum naturaliter est homini delectabile: differt tamẽ ratione, cùm nõ omne delectabile: sit honestũ: potest enim esse aliquod delectabile secundùm sensum, & non secundùm rationem. Honestum autem dicitur, quod per se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id, quod conuenit rationi. Ponitúrque honestas pars integralis temperantiæ, si

Honestas ponitur pars temperantiæ.

cut quædam eius conditio: quia honestas est quædam specialis pulchritudo, cui turpe opponitur. Sed tẽperãtia secundùm rationẽ moderatur prauas concupiscentias, quæ turpissimæ & indecentissimæ sunt homini. Vnde pars temperantiæ dici potest. q. 145.

De Abstinentia. Cap. 146.

Abstinentia est virtus.

ABstinentia, prout ciborũ subtractionem absolutè designat, neque virtus, neque actus virtutis est, sed quoddã indifferens: si verò capitur, vt est ratione regulata, quia ratio facit abstinere, sicut oportet, cũ hilaritate mẽtis: tunc

tunc est habitus virtutis, vel actus. Et est specialis virtus: quia inuenitur specialis ratio, quia passio abstrahit à bono rationis, necesse est ibi esse specialem virtutem. Sed delectationes ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis propter earum magnitudinem, & necessitatem ciborum, quibus indiget homo ad vitæ conseruationem: ergo abstinentia est specialis virtus. q. 146.

Abstinentia est specialis virtus.

De Ieiunio. Cap. 147.

IEiunium est actus virtutis: ille enim actus virtuosus dicitur, qui per rationem ordinatur ad aliquod bonũ honestum: sed ieiunium primò assumitur ad reprimendas carnis concupiscentias, quia per ipsum maxime castitas cõseruatur. Secundò assumitur ad hoc, ꝙ mens liberiùs eleuetur ad sublima contemplanda: vnde Daniel post ieiunium triũ dierum reuelationem accepit à Deo. Assumitur tertiò ad satisfaciendum pro peccatis: vt dicit Augustin. in quodã Sermone de Ieiunio, & Oratione. Et est actus abstinẽtiæ: quia omnis actus virtuosus, qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium cõstituit in materia illa: ieiunium attenditur in cibis, in quibus abstinentia medium adinuenit: ergo est actus eius. Et cùm ieiunium vtile sit ad deletionem culpæ, & mentis eleuationem in spiritualia, in cõmuni cadit sub præcepto legis naturæ, sicque quilibet etiam naturali ratione tenetur, tantùm ieiuniis vti, quantùm sibi est necessarium ad prædicta: determinatio verò temporis, & modi ieiunandi secundùm conuenientiam, & vtilitatem populi Christiani cadit sub precepto iuris positiui, quod est à Prælatis Ecclesiæ institutum, sicut enim ad seculares Principes attinet præcepta legalia iuris naturalis determinatiua tradere de his, quæ pertinent ad vtilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad Prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad vtilitatem communem fidelium pertinent in bonis spiritualibus: multitudo namque hominum, vt plurimùm indiget tali remedio, quia in multis offendimus omnes. Statuit ergo Legislator id, quod communiter, & in pluribus accidit: nam si quid ex speciali causa in aliquo inueniatur, quod obseruantiæ

Ieiunium est actus abstinẽtiæ.

Ieiunium est in præcepto.

An teneantur omnes ad ieiunia ecclesiæ.

tiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator obligare ad statuti obseruantiam: sed adhibenda est discretio, quia si causa sit euidens, per seipsum potest homo statuti obseruātiam præterire, præsertim consuetudine interueniente, vel si faciliter recursus ad superiorem haberi non potest. Sed si causa sit dubia, debet quis ad Superiorē recurrere, qui habet in talibus potestatem dispensandi: quare omnes tenentur ad ieiunium ecclesiæ nisi in eis sit aliquod speciale impedimentum, vt in pueris, laborantibus, peregrinis, mendicantibus, & similibus. Conuenienterque determinantur tēpora ieiunij ante Paschalem solennitatem, in qua culpæ per baptismum relaxantur, qui solenniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia per baptismum consepelimur Christo in mortem, vt dicitur ad Rom. 6. Sic igitur delentur culpæ, & mens eleuatur ad æternitatis gloriam cum nouitate vitæ resurgendo, vnde eo tēpore statuit ecclesia ieiunium, & eadem ratione in vigiliis Sanctorum, & præcipuarum festiuitatum ad eas deuotē celebrandas, sic etiam in quatuor temporibus, in quibus sacri ordines conferuntur. Ratio etiam numeri, quātum ad quadragesimale ieiunium, rectè ponitur, quia virtus Decalogi per quatuor libros sancti Euangelij impletur: denarius verò quater ductus in quaternariū surgit, vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis constamus, per cuius voluntatem præceptis Dominicis cōtrahimur quæ per decalogum sunt accepta, vnde dignum est, vt eandem carnem quaterdecies affligamus, vel quia decimas dierū anni Deo ieiunabiles offeramus. Et cùm sit institutum ieiunium ad refrænandam concupiscentiam, ita tamen quod natura saluetur, ideo sufficit vnica commestio, per quam ipsi naturæ satisfit, & aliquid concupiscentiæ detrahitur vices comestionum diminuendo, sed per potum pluries sumptum nō soluitur ieiuniū ecclesiæ nisi esset inordinatus: quia magis sumitur ad alteratione corporis, & digestionem, quàm ad nutritionem, ieiunium verò naturæ etiam per potum aquæ soluitur. Conuenienterque taxata est hora nona his, qui ieiunant: quia communis consuetudo habet, vt hora sexta comedatur, cùm tunc completa sit digestio nocturni temporis naturali calore interius reuocato propter frigus noctis circunstans, & diffusio humoris per membra, cooperante ad

Conuenienter determinantur tempora ieiunij.

Vna comestio tātùm requiritur ad ieiunium.

Hora nona taxata pro ieiunio.

ad hoc calore diei vsque ad summum Solis ascensum: tum etiã quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget iuuari contra exteriorẽ aeris calorem: ne humores interiùs adurantur. Sic igitur hac hora sentit ieiunans aliquam afflictionem pro culpæ satisfactione: conuenítque hæc hora passionis mysterio, quia inclinato capite Dominus hora nona tradidit spiritum, & ieiunantes affligunt carnem suã Christo se conformãtes. Interdixítque ecclesia ieiunantibus cibos illos, qui in comedendo maximam habent delectationem, & homines ad venerea prouocant, tales verò sunt carnes animalium in terra nascentium, & quæ ex eis procedunt, sicut ex gressibilibus lacticinia, & oua ex auibus: hæc enim humanum corpus plus delectant, magis conformantur, & conferunt ad nutrimentum: vnde ex eorum comestione plus superfluit, vt vertatur in materiam seminis: cuius multiplicatio est maximum luxuriæ incitamentum: nam alteratio caloris vini, & multiplicatio spirituum ex inflatiua citò transeunt, sed substantia humoris diu manet. quæst. 147. *Carnes, oua, lacticinia, quare prohibentur.*

De gula. *Cap.* 148.

GVla peccatũ est ex hoc, quòd virtuti contrariatur: est enim inordinatus appetitus edẽdi, & bibendi: quòd si quis existimaret plus sibi esse necessariũ, nõ pertineret ad gulã, sed ad imperitiam: est ergo excessus quidã propter concupiscentiam cibi delectabilis. Quæ concupiscentia si capiatur secundùm auersionem ab vltimo fine, vt si quis ita inhæreat delectationi illi, quòd paratus sit contra præcepta Dei agere, vt tales delectationes assequatur, sic gula peccatum mortale est: sed si inordinatio concupiscentiæ in vitio gulæ intelligatur tãtùm secundùm ea, quæ sunt ad finem, vt si quis nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita, quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, tunc gula peccatum veniale est. Nec est maximum peccatorum, cùm talis grauitas tripliciter considerari possit. Primò secundùm materiam, in qua peccatur, nõ est maximum: quia gula versatur circa ea, quæ spectant ad sustentationem vitæ: maxima autem peccata sunt circa *Gula est peccatum.* *Peccatum gulæ quando est peccatum.* *Gula non est maximum peccatum.*

res

res diuinas.Secundò nec ex parte peccantis:quia secũdùm hoc magis alleuiatur,quàm aggrauetur,tum propter necessitatem sumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi,& modetãdi id, quod in talibus cõuenit. Tertio verò modo ex parte effectus consequentis: nam secundùm hoc vitium gulæ habet quandã magnitudinem, inquãtùm ex ea occasionãtur diuersa peccata. Potest enim inordinatio concupiscentiæ attendi vno modo, quantũ ad ipsum cibum,qui sumitur:& sic quantùm ad substantiam, vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, & quantũ ad qualitatem,quærit nimis accuratè præparatos,& circa quãtitatem excedit nimis in edendo.Sed alio modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantùm ad ipsam sumptionem cibi,vel præueniendo debitũ tempus comedendi prę proper è, vel non seruando debitũ modũ in edendo, quod est ardenter. Et gula vitium capitale est: nã ea capitalia dicuntur ex quibus alia vitia oriuntur, prout habent finem multùm appetibilem,Sed vitium gulæ est circa delectationes tactus,quæ præcipuæ sunt inter alias, ergo conuenienter ponitur inter vitia capitalia. Cuius filiæ assignantur ex parte animę hebetudo sensus circa intelligentiam propter fumositates ciborum caput perturbantes, prout econuersò abstinentia confert ad sapientiam,vt habetur Ecclesi.1.Assignatur etiam inepta lætitia propter deordinationẽ appetitus sopito gubernaculo rationis: vnde.Eccl.2. Vinũ omnẽ mentem conuertit in securitatem,&iucunditatem.Assignatur tertiò multiloquium:quia deditos gulæ immoderata loquacitas rapit secundùm Greg.Quartò circa inordinatum actum scurrilitas:nam ex defectu rationis sicut non cohibentur verba,ita nec etiam exteriores actus.Ex parte verò corporis assignatur immunditia,quæ attenditur secundùm inordinatam emissionem quaruncunque superfluitatum,& particulariter circa seminis emissionem.q.148.

Quinque sunt species gulæ, præpropere, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Gula est vitium capitale.

Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis filiæ gulæ.

De Sobrietate. Cap. 149.

Sobrietas est virtus, & specialis.

SObrietas,licet cõmuniter in qualibet materia dici possit,specialiter tamen,vt est virtus quædã attenditur circa potũ,q ex sua fumositate nat⁹ est cõturbare caput, & inebria

& inebriare: virtutes enim quæ nominātur ab aliqua generali conditione virtutis, specialiter vendicant sibi illam materiam, in qua difficillimum, & optimum est seruare conditionem eius. Sed sobrietas à mensura dicitur, & laudem sibi vendicat in potu: cuius excessus magis rationem lædit quàm cibus. Sic itaque specialis virtus est, cùm remoueat impedimētum ebrietatis, quod maximè vsum rationis impedire potest: hoc enim ad virtutem moralem pertinet bonum rationis seruare contra impedimenta. Non tamen totaliter vsus vini prohibetur: non enim aliquis cibus, vel potus secundum suam naturam est illicitus, nisi per accidens, vt si quis ex sumptione vini læditur, aut propter votum nō bibendi vinum, seu mensuram potus excedēdo, siue etiam ex parte aliorū, qui ex hoc scandalizantur. Et virtus habet habitudinem ad duo. Vno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias, quas refrænat. Alio modo ad finem, in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad cōcupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari, & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur, & sic sobrietas maximè requiritur in iuuenibus, qui proniores sunt ad concupiscentias, & in mulieribus, in quibus non est sufficiens robur mentis ad resistendum concupiscentiis. Vnde mulieres apud Romanos antiquitùs nō bibebant vinum. Alio veró modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, vtputà magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipue impedit vsum rationis, & ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & Episcopis, seu quibuslibet ecclesiæ ministris, qui mente deuota debent spiritualibus officiis insistere, & Regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. quæstione 149.

Vsus vini non est illicitus.

An sobrietas requiratur in maioribus personis.

De Ebrietate. *Cap.* 150.

Ebrietas vno modo significat ipsum defectū hominis, qui ex multo vino potato accidit: ex quo fit, vt quis non sit compos mētis: & sic sumpta ebrietas nō nominat culpam, sed pœnalē defectum ex culpa consequentem. Alio

Ebrietas an sit peccatum.

Alio modo potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit, qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo ex nimia fortitudine vini præter opinionem bibentis, & sic etiam potest accidere sine peccato, præcipuè si nõ contingit ex negligentia, vt in Noe accidisse creditur. Alio modo sequitur ebrietas ex inordinata cõcupiscentia, & vsu vini, & sic peccatum est, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Si quis ergo nesciat potum esse immoderatum & inebriare potentem, hoc modo potest ebrietas esse sine peccato: si quis verò sentiat potum esse immoderatum, nõ tamen illum æstimat esse potentem inebriare, sic ebrietas potest esse peccatum veniale. Quod si quis bene aduertat potum esse immoderatum, & inebriare potentem, & tamen magis vult ebrietatem incurrere, quàm à potu abstinere, sic ebrietas est peccatum mortale: actus enim mortales recipiunt speciem non ab his, quæ præter intentionẽ eueniũt, sed ab eo, quod est per se intentum. Quare ebrietas peccatũ mortale est per se loquendo, qua sciens & volens priuat se vsu rationis, & cõmittit se periculo grauiter peccandi. Non tamen est grauissimum peccatorum: nam ea, quæ directè committuntur contra Deum, grauiora sunt his quę committuntur contra bonum humanum, sed ebrietas est de his quæ opponuntur bono rationis humanæ. Et in ebrietate considerandus est defectus consequens, & actus præcedẽs, quia ex parte defectus consequentis, in quo legatur vsus rationis, ebrietas excusat à peccato, inquantùm causat inuoluntarium per ignorantiam, sed ex parte actus præcedẽtis, distinguendum est, quia si ex illo actu præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum subsequens totaliter excusatur à culpa, vt forte accidit de Loth. Si verò actus præcedens fuit culpabilis, non totaliter aliquis excusatur à culpa sequenti, cùm voluntaria reddatur ex voluntate præcedenti actus, inquantùm dans operam rei illicitæ incidit in peccatum sequens, quamuis minuatur peccatum sequens, sicut diminuitur ratio voluntatis, vt dicit Aug. contra Faustum, de Loth, quòd culpãdus est, quantum meruit ebrietas, & non quantum incæstus. q. 150.

Ebrietas quandoque mortalis est, & quandoque nõ.

Ebrietas non est grauissimum peccatorũ. An ebrietas excuset à peccato.

De Ca

De Castitate. *Cap.* 151.

CAstitas virtus est:& sumptum est hoc nomen ex hoc, quod concupiscentia castigatur, quæ ad modũ pueri est refrænanda. In hoc vero cõsistit ratio virtutis humanæ, quod aliquid secũdùm rationẽ modificetur, cõsistit enim in anima sicut in subiecto, quãuis eius materia sit in corpore: pertinet enim ad castitatẽ, vt secũdùm iudicium rationis, & electionem volũtatis aliquis moderatè vtatur corporalibus mẽbris. Quæ castitas, si capitur, vt habet specialem materiam, videlicet circa concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis, est specialis virtus: si verò capitur, prout mens spiritualiter cõiungitur Deo, ita, quòd abstinet ab omnibus illicitis, ne cõtra diuinum ordinem ĩn illis delectetur, tunc est virtus generalis: hoc enim modo metaphorice sumitur. Et castitas virtus distincta est ab abstinẽtia: quia alterius generis sunt operationes pertinentes ad vsum ciborum, quibus natura indiuidui conseruatur, & operationes pertinentes ad vsum venereorum, quibus conseruatur natura speciei, vbi enim sunt diuersę rationis delectationes, ibi sunt diuersæ virtutes. Et pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus distincta ab ipsa, sed sicut exprimens quandam circunstantiam castitatis: nam pudicitia est circa ea, de quibus homines maximè verecundãtur. Sed maximè homines verecũdantur de actibus venereis, cùm motus genitalium membrorum non obediat imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum: vnde verecundatur homo nõ solùm de commixtione venerea, sed etiã de quibuscunque signis eius, vt sunt impudici aspectus, oscula & tactus, circa quæ est pudicitia: quia hæc exteriora signa magis solẽt deprehẽdi. Castitas verò propriè respicit ipsam veneream commixtionem, interdum tamẽ vnum pro alio ponitur. q. 151.

Castitas est virtus.

An castitas sit virtus specialis.

Castitas est distincta ab abstinentia.

Pudicitia pertinet specialiter ad castitatẽ.

De Virginitate. *Cap.* 152.

VIrginitas à virore dicta immunitatẽ importat ab adustione cõcupiscentiæ, sicut aliquid virens ab adustione caloris: sed in delectatione venereorũ tria cõsiderãtur. Vnũ ex parte corporis, videlicet violatio signaculi virginalis

An virginitas in integritate carnis consistit.

ginalis. Aliud est, in quo coniungitur id quod est animæ cũ eo, quod est corporis, videlicet ipsa resolutio seminis causans delectationem sensibilem. Tertium est solum ex parte animæ, videlicet propositum perueniendi ad talem delectationem. Primum itaque positum per accidens se habet ad actum moralem, qui non cõsideratur per se, nisi secundùm ea, quæ sunt animæ. Secundum verò materialiter se habet ad actum moralem, quia sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium verò se habet formaliter, & cõpletiuè, quia ratio moralium in eo, quod est rationis, completur: integritas ergo membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; cum virginitas dicatur per remotionẽ prædictę corruptionis, & immunitas à delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Sed propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter, & completiuè in virginitate. Nec est illicita virginitas, cùm triplex sit hominis bonum. Vnum in rebus exterioribus, aliud in bonis corporis: tertium in bonis animæ. Sed exteriora bona ordinantur ad ea, quæ sunt corporis, & ea, quæ sunt corporis, ad ea, quæ sunt animæ, & quæ sunt vitæ actiuæ ad vitam cõtemplatiuam: vnde si quis abstinet à delectationibus corporalibus, vt liberiùs vacet cõtemplationi veritatis, hoc pertinet ad rectitudinẽ rationis, quod facit pia virginitas abstinendo ab omni venerea delectatione, vt liberius vacet diuinæ cõtemplationi, vt dicit Apo. 1. ad Corinth. 7. Quare virginitas virtus est: quia vbi est specialis materia boni habens specialẽ excellentiã, ibi inuenitur specialis ratio virtutis: sed conseruare se immunem ab omni delectationis venereæ experimẽto, habet quandam excellentiam laudis supra hoc, quod est conseruare se immunẽ ab inordinatione venereę voluptatis: ideo virginitas est specialis virtus habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem. Et excellentior est virginitas matrimonio: tũ propter exemplum Christi, qui matrẽ voluit virginem, & talem eã seruauit: & sic consuluit etiã Apo. primæ ad Corinth. septimo. tum quia bonũ diuinum potius est humano, & bonum animæ præfertur bono vitæ actiuæ. Sed virginitas ordinatur ad bonum animæ secundùm vitam contemplatiuam, vt cogitet ea, quæ Dei sunt, matrimonium verò ordinatur ad bonũ corporis, videlicet ad

An licita sit virginitas.

Virginitas est virtus.

Virginitas excellentior matrimonio.

ad multiplicationem filiorum,& ad vitam actiuam,quia,vt dicit Apo.habent vir,& vxor cogitare, quæ mundi sunt,ergo est excellentior matrimonio. Et virginitas maxima virtutum dici potest in genere castitatis: quia transcendit vidualem,& coniugalem castitatem.Non autem potest dici maxima simpliciter,quia finis excellit ea,quæ sunt ad finē, & quantò aliquid efficaciùs ordinatur ad finem,tantò melius est.Sed finis,ex quo virginitas redditur laudabilis , est vacare reb⁹ diuinis:vnde virtutes theologicæ & virtus religionis,quarum actus est ipsa occupatio circa res diuinas, præferuntur virginitati.Ita etiam vehementiùs operantur Martyres,vt inhæreant Deo postponentes vitam,& qui degunt in monasteriis postponentes propriam voluntatem,& omnia alia : quare virginitas non est maxima virtutum simpliciter.quæst.152.

Virginitas non est maxima virtutum simpliciter

De Vitio Luxuriæ. *Cap.* 153.

LVxuria maximè versatur circa concupiscentias & delectationes venereas: nam aliquis luxuriosus dicitur quasi in voluptates solutus. Venereæ autem voluptates maximè animum hominis soluunt.Secundariò verò in quibuscunque aliis ad excessum pertinentibus appropriatur.Potest tamen aliquis actus venereus esse sine peccato, hoc enim habet ordo rationis, vt omnia dirigat in suū finē,sed vsus venereorū est quoddā excellēs bonū,per quod cōseruatur natura speciei humanę,sicut per cibū cōseruatur natura corporalis vnius indiuidui, vnde sicut cibus ad salutē hominis sumptus debito modo est sine peccato, ita actus venereus ad bonū finē generationis humanæ potest esse sine peccato.Quòd si quis actibus venereis vtatur cōtra debitū ordinem,sine dubio tales actus erunt vitiosi,nā quātò aliquid est magis necessariū,tātò magis oportet circa illud rationis ordinem seruari.Vsus autem venereorum est valdè necessarius ad conseruationē generis humani,& ideo circa illud maximè attēdendus est ordo rationis. Atq; vitiū capitale est luxuria:nam illa propriè vitia capitalia dicuntur

Circa quid versetur luxuria.

Aliquis actus venereus est sine peccato.

Aliquis actus venereus est peccatum.

Luxuria est vitium capitale.

cuntur, quæ finem multùm appetibilem habent, propter quem adipiscẽdũ homines multa alia peccata perpetrant. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorũ, quæ est maxima: quare multùm appetibilis est secundũ appetitum sensitiuum, tum propter vehementiam delectationis, tum propter connaturalitatem talis concupiscentiæ: vnde luxuria vitium capitale est. Cuius filiæ sunt cæcitas mẽtis: quia per luxuriã impeditur intelligentia rationis, quæ apprehendit aliquem finem, vt bonum, Ponitur etiam præcipitatio, quæ importat subtractionem consilij. Tertiò ponitur inconsideratio, ita vt non recordentur luxuriosi iudiciorum iustorũ: & quartò ponitur inconstantia, quia per luxuriam impediũtur homines, ne exequantur, quod decreuerunt esse faciendũ, Et istæ sunt ex parte intellectus. Ex parte verò voluntatis ponitur inordinatus amor sui propter delectationẽ, ex qua sequitur odium Dei, quia prohibet id, quod quis cupit: ponitur etiã affectus præsentis seculi, in quo quis vult frui voluptate: & per oppositum ponitur desperatio futuri seculi: dum quis nimis detinetur carnalibus desideriis: & sic non curat peruenire ad spirituales, sed fastidit, q.153.

Filiæ luxuriæ cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstãtia, amor sui, odiũ Dei, affectus seculi, & horror futuri.

De Partibus Luxuriæ. Cap. 154.

Sex sunt species luxuriæ.

CONuenienter sex species luxuriæ assignantur: videlicet simplex fornicatio, adulterium, incæstus, stuprũ, raptus, & vitia contra naturam: in hoc enim consistit vitium luxuriæ, quòd aliquis secundùm rectam rationẽ re venerea non vtatur: quod vno modo cõtingit secũdùm materiam, in qua talem delectationem quærat, quòd si habet repugnantiam ad finem venerei actus, ita vt impediatur generatio prolis, est vitium contra naturam: si vero impeditur debita educatio prolis natæ, est simplex fornicatio. Alio modo materia, in qua exercetur actus, potest esse non conueniens rectæ rationi per cõparationem ad alios homines, & hoc dupliciter. Primò, ex parte ipsius fœminæ, cui aliquis cõmiscetur, quia ei debitus honor nõ seruatur, & est incæstus cõsistens in abusu personarũ cõiunctarum. Secundò ex parte eius, in cuius potestate est fœmina, quæ si in potestate viri est, adulterium dicitur: si in potestate patris, tunc si violentia

lentia non infertur: est stuprum: si adest volentia, est raptus. Et diuersificantur istæ species magis ex parte fœminę, quia se habet in actu venereo fœmina, vt patiens per modũ materiæ, vir autem per modum agentis: prædictæ verò species assignantur secundùm differentiam materiæ. Et peccatum mortale est fornicatio simplex: quia importat inordinationem, quæ vergit in nocumentum vitæ eius, qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus, in quibus ad educationẽ prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam vnam vel plures: sicut patet in omnibus auibus. Secùs autem in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus cõcubitus, vt patet in canibus, & huiusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem, quòd ad educationem hominis non solùm requiritur cura matris, à qua nutritur, sed multò magis cura patris, à quo est instruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quàm exterioribus promouendus: & ideo contra naturam hominis est, quòd vtatur vago concubitu, sed oportet, quòd sit maris ad determinatam fœminam, cùm qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est, quòd naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis: Hæc autem determinatio certę fœminę matrimonium vocatur: & ideo dicitur esse de iure naturali, scilicet quia concubitus ordinatur ad bonum commune, totius humani generis, bona autem communia cadũt sub determinatione legis, cõsequens est, quòd ista coniunctio maris ad fœminã, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autẽ sit apud nos determinatũ, in Tertia Parte huius Operis agetur, cùm de matrimonij sacramẽto tractabitur. Vnde cũ fornicatio sit cõcubitus vagus, vtpotè pręter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandę, & ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficiẽter prouideat proli de educatione: quia id, quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundùm id, quod communiter accidit, & non secundùm id, quod aliquo casu potest accidere. Non tamen

Fornicatio simplex est peccatum mortale.

Fornicatio non est grauissimum peccatum. est grauissimum peccatum fornicatio:nam grauitas peccati attenditur vno modo secundùm se,& alio modo secũdùm accidens. Secundùm se attenditur grauitas peccati ex ratione suæ speciei,quæ consideratur secundùm bonũ,cui peccatum opponitur: sed fornicatio est contra bonũ hominis nasciturì, igitur grauius peccatum est, quod committitur contra Deum,& homicidium,quod committitur cõtra vitam hominis nati. Est tamẽ fornicatio grauius peccatum secundùm speciem suam peccatis quę sunt contra bona exteriora, sicut furtum & similia. Et oscula, tactus ,& similia, quãuis ex sua specie non nominent peccatũ mortale: cùm fieri possint ex consuetudine patriæ, vel propter aliquã rationabilẽ causam ,sunt tamẽ mortalia peccata ex sua causa:ordinantur enim actus isti libidinosi in delectationem, cuius consensus est peccatum mortale, etiam si nõ sequatur actus. Nocturna verò pollutio secũdùm se considerata, non habet rationem peccati: cùm peccatum dependeat ex iudicio rationis,quo sublato tollitur ratio peccati:sed dormiens non habet liberum iudicium rationis,ergo ei nõ imputatur:sicut nec amenti, aut furioso imputaretur. Si verò consideratur pollutio ex sua causa , tunc si illa causa habet rationẽ culpæ,nocturna pollutio est peccatũ: si non habet rationem culpæ,nec ipsa est peccatũ. Et stuprum,quod importat illicitam deflorationem virginũ existentiũ sub cura parentum,est determinata species luxuriæ : occurrit enim quædam specialis deformitas, si corrumpatur virgo existens sub custodia patris tum ex parte puellæ quæ impeditur à legitimo matrimonio cõtrahendo,& ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur,ne amitteret signaculũ virginitatis,tum etiam ex parte iniuriæ patris,qui de ea curam gerebat. Sed vbi circa materiã alicuius vitij occurrit aliqua specialis deformitas,ibi poni debet species determinata illius vitij:ergo stuprum est vna species luxurię. Et raptus species luxuriæ est distincta à stupro, licet quãdoque cùm eo concurrat:qualitercunque enim violentia adsit, ratio raptus saluatur, nam quandoque infertur violentia virgini & patri,quandoque patri & nõ virgini. Inuenitur etiã raptus sine stupro,vt si quis rapiat viduam,vel puellam corruptam. Sed stuprum sine raptu est quando aliquis sine violentia virginem illicitè deflorat. Et adulterium etiã determinata

Oscula,& tactus sunt mortalia.

An nocturna pollutio sit peccatum.

Stuprum est vna species luxuriæ.

Raptus est species distincta à stupro.

minata species luxuriæ est specialē deformitatem habens circa actus venereos:importat enim accessum ad alienum thorum,in quo delinquitur cōtra bonum humanæ generationis,& castitatis,prout acceditur ad mulierem alteri copulatam,& impeditur bonum prolis. sic etiā ex parte mulieris adulteræ fit contra bonum prolis,& contra legē Dei. Incæstus etiam habet aliquid repugnans debito vsui venereorum:nam in vsu consanguineorum,vel affinium est aliquid incōgruum commixtioni venereę.Primò propter honorificentiam naturaliter debitam parentibus,& per consequens aliis,qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt,vt habetur Leui.18. Secundò quia personæ consanguineæ coniunctæ de necessitate inuicem cōuersantur:quare si tales non arcerentur à venerea commixtione, nimia daretur opportunitas,& sic animi hominum per luxuriā nimis emollescerēt.Tertia ratio est,quia per hoc impeditur amicorum multiplicatio: dum enim homo extraneam vxorem accipit,iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei vxoris,ac si essent consanguinei sui:& sic charitas multiplicatur.Additur quarta ratio ab Aristo.ꝙ cùm naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor,qui ex cōmixtione venerea,fieret nimius ardor amoris,& maximum libidinis incentiuum.Et sacrilegium species luxuriæ poni potest:quia actus vnius virtutis, vel vitij ordinatus ad finem alterius,assumit speciem illius, sicut furtum,quod committitur propter adulteriū:in speciem adulterij transit:& obseruatio castitatis propter Deū transit in actum religionis.Sic actus luxuriosus violans aliquid ad diuinum cultū pertinens,ponitur species luxuriæ. Vitium cōtra naturam etiam specialem deformitatem habet circa venereos actus:nam & in genere repugnat rectæ rationi,& in specie repugnat ordini naturali venerei actus, qui conuenit humanæ speciei,quod pluribus modis cōtingit:quia si sine concubitu procuretur pollutio causa venereæ delectationis, pertinet ad immunditiam,& mollicies vocatur: si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei,bestialitas dicitur,si verò fiat per concubitum ad non debitum sexum , vt masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam,vel non seruatur naturalis modus concubendi, Sodomia nuncupatur.Et vitium contra naturā maximum

Adulterium est determinata species luxuriæ.

Incæstus est determinata species luxuriæ.

Sacrilegiū ponitur luxuriæ species.

Vitium cōtra naturam est species luxuriæ.

Inter species luxuriæ maximum est vitium contra naturam.

est inter species luxuriæ: quia corruptio principij in quolibet genere pessima est: cùm ex ea alia dependeant, quod tam in speculatiuis, quàm practicis patet. Vnde grauissimum, & turpissimum est agere contra ea, quæ secundùm naturam determinata sunt: hinc est quòd grauissimum est hoc peccatum. Post quod est incæstus, qui est contra reuerentiam naturalem, quā coniunctis personis debemus, sed per alias species luxuriæ præteritur id solum, quod est secundùm rationem rectam determinatum, præsuppositis tamen naturalibus principiis, & ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine iniuria alterius personæ, minima est inter species luxuriæ: & maior est iniuria, si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad vsum generationis, quàm subiectæ ad solam custodiam. Vnde grauius est adulteriū, quàm stuprum, & vtrunque aggrauatur per raptum. q. 154.

De Partibus potentialibus Temperantiæ. Cap. 155.

An continentia sit virtus.

Continentiam quidam nominant, per quam aliquis abstinet ab omni delectatione venerea: & sic continentia principalis est virginitas, secundaria verò viduitas: Alio modo quidam continentiam dicunt, per quam quis resistit prauis concupiscentiis, quæ sunt in eo vehemētes: & hæc cōtinentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantùm scilicet ratio firmata est, contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectā rationē virtutis moralis, secūdùm quam etiam appetitus sensitiuus subditur rationi sic vt in eo nō insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Vnde dicit Philos. 4. Ethi. quòd cōtinentia nō est virtus sed quædā mixta, inquantùm habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit ab ea, licet largè accipiēdo possit dici virtus, vt est principiū alicuius laudabilis operis. Et propriè circa illas passiones cōtinentia dicitur, quæ impellunt ad aliquid consequendū, in quibus laudabile est, vt ratio retrahat hominē à prosequendo: & quia naturales inclinationes principia sunt omniū superuenientiū, ideo passiones tantò vehemētiùs impellūt ad aliquod prosequendū quantò magis sequuntur inclinationem naturæ,

Materia continentiæ circa concupiscentias tactus.

quæ

quæ præcipuè inclinat ad ea, quæ sunt sibi necessaria, vel ad conseruationem indiuidui, vt sunt cibi, vel ad conseruationem speciei, vt sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent: vnde continentia, & incontinentia circa concupiscentias delectationem tactus versatur. Et est in voluntate, sicut in subiecto. Voluntas enim est inter rationem, & vim concupiscibilem, & ab vtraque moueri potest: nam in eo, qui est continens, à ratione mouetur, in eo autem qui est incontinens, mouetur à concupiscibili. Ipsa namque eligit, & in potestate eius est, si vult resistere passionibus. Continentia itaque si generaliter sumitur pro cessatione ab omnibus venereis delectationibus, potior est temperantia: si verò capitur, secundùm quòd importat resistentiam rationis ad prauas concupiscentias, quæ sunt in homine, sic temperantia potior est continentia: quia bonum virtutis laudabile est eo, quòd est secundùm rationē. Plus enim viget bonum rationis in eo, qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitiuus est subiectus rationi, & quasi edomitus, quàm in eo, qui est continens, in quo appetitus sensitiuus vehementer resistit rationi per prauas concupiscentias. Vnde comparatur continentia ad temperantiam, sicut perfectum ad imperfectum. q. 155.

Voluntas subiectum continentiæ.

An continentia sit potior temperantia.

De Incontinentia. *Cap. 156.*

INcontinentia maximè est ex parte animæ: nam vnumquodque magis attribuitur ei, quod est causa per se, quā ei, quod præstat solam occasionem. Sola autem occasio præstatur à corpore: quia ex dispositione eius possunt insurgere vehementes passiones in appetitu sensitiuo, quæ licet vehementes sint, non tamen sufficientes sunt causa incontinentiæ, sed sola occasio: nā per vsum rationis semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones intantùm insurgant, quòd totaliter vsus rationis tollatur, vt in amentibus accidit, non remanet ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non adest in eis iudiciū rationis, quod continens seruat, & incontinens deserit. Vnde relinquitur, quòd causa incontinentiæ per se sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit duobus

Incontinētia pertinet ad animam.

modis. Vno, quando anima passionibus cedit antequàm ratio consilietur, quæ quidem vocatur irrefrænata incontinētia, vel præuolatio. Alio modo, quando nō permanet homo in his, quæ consiliata sunt: eò quòd debiliter est firmatus in eo, quod ratio iudicauit. Vnde & hæc incontinentia vocatur debilitas: & sic patet, quòd incontinētia principaliter ad animam pertinet. Et incontinentia vno modo propriè, & simpliciter attenditur circa cōcupiscentias delectationū tactus, & sic peccatum est: quia incontinens recedit ab eo, quod est secundū rationem, & vlterius immerger se quibusdam turpibus delectationibus. Alio modo attenditur incontinentia, circa aliquid propriè quidem, inquantū homo recedit ab eo; quod est secundùm rationem sed nō simpliciter, vt si quis nō seruat modum rationis in concupiscentia honoris, diuitiarum, & similium: quæ secundum se videntur esse bona, circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundùm quid, & sic est peccatū nō ex eo, quod aliquis ingerat se prauis concupiscentiis, sed quia non seruat debitum modum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertiò dicitur incontinentia nō propriè, sed secundùm similitudinem, sicut circa virtutes, & alias res, quibus homo non potest male vti, nam ita quis totaliter per bonam concupiscentiam secundum rationem ducitur, sicut aliquis per malam: & ista incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis. Et intemperatus grauius peccat, quàm incontinens: voluntas enim intemperati inclinatur ad peccatum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito, sed voluntas incontinentis inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus aūt est qualitas difficilè mobilis, inde est, quòd incontinens statim pœnitet transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimò gaudet se peccasse, eò quòd operatio peccati sibi facta est connaturalis secundum habitum, vnde de his dicitur Prouer. 2. quòd lętantur, cum malefecerint & exultant in rebus pessimis. Vnde patet quòd intemperatus est multo peior, quàm incontinens. Et peccatū incōtinentiæ, si consideratur quantum ad malū, in quod incidit à ratione discedēs propter proximi nocumentū grauius est, quàm

An incōtinētia omnis sit peccatum.

Grauius peccat intemperat' quàm incontinens.

An incontinens iræ grauiùs peccat, quàm incontinēs concupiscētiæ.

quàm incontinentia concupiſcentiæ:ſed ſi conſideratur ex parte paſſionis,ex qua ratio ſuperatur, turpior eſt incontinentia concupiſcentiæ,quàm iræ:quia maiorẽ habet ordinationem. Primò namque motus iræ participat aliqualiter rationem,cùm ad vindicandam iniuriam tendat,licet non perfectè:quia nõ ſeruat debitum modum,motus verò concupiſcentiæ eſt totaliter ſecundum ſenſum, & nullo modo rationem ſeruat.Secundò motus iræ magis ſequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholerææ:vnde magis in promptu eſt diſpoſitus ad iraſcẽdum,quòd ira ſcatur,quàm diſpoſitus ad concupiſcendum, vt cõcupiſcat: & ſic frequẽtius ex iracundis naſcuntur iracũdi,quã ex cõcupiſcentibus concupiſcentes,quod autem prouenit ex naturali diſpoſitione, reputatur magis venia dignũ. Tertiò, ira quærit manifeſtè operari,cõcupiſcẽtia verò latebras quęrit,& dolosè ſubintrat.Quartò concupiſcens delectabiliter operatur,ſed iratus quaſi quadam triſtitia præcedente coactus.Quare concupiſcens grauius peccat.q.156.

Clementia et manſuetudo non ſunt idem.

De Clementia,& Manſuetudine. Cap. 157.

An clementia & mãſuetudo ſint virtutes.

Clementia,& manſuetudo non ſunt idem,quamuis in eundem effectũ cõcurrant : differunt enim,quia clemẽtia eſt moderatiua exterioris punitionis,cùm pœnas reſpiciat,quæ exteriùs adhibentur ad vindictã:manſuetudo verò propriè diminuit paſſionẽ iræ.Et ambæ ſunt virtutes:quia per ipſas appetitus rationi ſubditur,quod ad virtutẽ moralẽ pertinet:clementia enim reſpicit in diminuendo pœnas,nec virtuti ſeueritatis opponitur , cùm quælibet faciat,ſecũdùm quòd oportet,& prout ratio requirit.Similiter manſuetudo ſecundùm rectam rationẽ moderatur iras. Et adiunguntur temperantiæ , ſicut virtuti principali: quia partes aſſignantur virtutibus principalibus,ſecũdùm quod ipſas imitantur in aliquibus materiis ſecundariis,quantùm ad modum , ex quo principaliter dependet laus virtutis:ſicut firmitas in fortitudine, æqualitas in iuſtitia,& refrenatio in temperantia.Clementia autem,& manſuetudo in refrænatione conſiſtunt,videlicet in diminutione pœnarum, & mitigatione iræ.Non tamẽ poſſibile eſt,quòd clemẽtia, & manſuetudo ſint virtutes potiſſimæ ſimpliciter:quia laus

An clementia & manſuetudo ſint partes tẽperãtiæ.

An clementia & mãſuetudo ſimpliciter ſint potiſſimæ virtutes.

earum

earum attēditur in hoc,quòd retrahunt, à malo,prout irā, vel pœnam diminuunt. Virtutes verò,quæ ordinant in bonum,sunt simpliciter maiores. Sed nihil prohibet aliquas virtutes secundùm quid habere excellentiam inter alia,& sic māsuetudo,quæ liberat animum ab impetu iræ,& facit hominem esse sui compotem,potest dici potissima:sic etiā clemētia,prout diminuit pœnas,maximè videtur accedere ad charitatem,quæ est omnium potissima.q.157.

De Ira. *Cap.* 158.

Irasci secundum rationem licitum est secus contrà.

IRa passio est appetit⁹ sensitiui:in qua passione dupliciter malū inueniri potest. Vno modo ex ipsa specie passionis ratione obiecti,sicut inuidia secundùm speciem suam importat quoddā malū: quia tristitia est de bono aliorum, quod secūdùm se rationi repugnat, cùm semper malum sonet,quod non competit iræ,quæ est appetitus vindictæ,cū benè,& malè appeti possit. Alio modo inuenitur malū in aliqua passione secundùm superabundantiam,vel defectū ipsius: & sic in ira inueniri potest,cum quis plùs, vel minùs irascitur præter rationē rectam: quod si quis irascitur secū dùm ipsam,licitum est,& laudabile. Est itaque attendēdus ordo rationis. Primò quantū ad id,in quod tendit,quod est vindicta,& si fiat secundùm rationem,ira vocatur per zelū: si verò illa appetat sine ordine rationis,nominabitur ira per vitium. Attendendus est etiam ordo rationis circa iram, quantùm ad modum irascendi ,vt non immoderatè ferue scat interius,vel exteriùs:quia sic peccatum est ira. Quę ali quando veniale est propter imperfectionem actus, vel ex parte appetentis,quia motus iræ præuenit iudicium rationis,vel etiam ex parte appetibilis , vt si appetat in aliquo modico se vindicare,quod quasi nihil reputatur,ita quòd si actu inferatur , non esset peccatum mortale : putà trahere puerum per capillos: & similia. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus,quantùm ad modum irascendi,vt si in teriùs nimis ardenter irascatur,vel exteriùs iræ signa nimis manifestat:sic enim esset mortale: si ex his excideret à dilectione Dei,vel proximi:ex genere autem suo non est pec catum mortalè. Nec est grauissimum peccatum: quia ira appetit

Quando ira peccatum est.

An irasit peccatum mortale.

appetit malum pœnæ alicuius sub ratione boni, quod est vindicta, & sic ex parte mali conuenit cum peccatis, quæ appetunt malum proximi, putà cum inuidia, & odio. Sed odium est grauius, quia appetit absolutè malum alicuius, & inuidus appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ: vnde patet odium esse grauius inuidia, & inuidia, quàm ira, quia peius est appetere malum sub ratione mali, quàm sub ratione boni: & peius est appetere malum sub ratione boni exteriùs, quod est honor, vel gloria, quàm sub rectitudine iustitiæ, vt facit ira. Quantùm verò ad inordinationem, quæ est secundùm modum irascendi: ira habet quandam excellentiam propter vehementiam, & velocitatẽ sui actus: vnde Greg. in 5. Mor. Iræ suæ stimulis accẽsum cor palpitat, &c. Conuenientérque determinat species Phil. quòd iracundorumquosdam vocat acutos, qui nimis citò ex qualibet leui causa irascũtur, & ex eo quòd ira nimis perseuerat, & illata iniuria in memoria multùm retinetur, graues, & amaros vocat. Inquantùm verò ex parte vindictæ obstinato animo quærunt, quoúsque puniatur, difficiles appellat. Et ponitur ira capitale vitium, quia ex ea multa oriri possunt. Primò, ex parte obiecti, cùm multùm sit appetibile, inquantùm vindicta appetitur sub ratione iusti, vel honesti. Alio modo ex suo impetu, quo mentem præcipiat ad quæcunque inordinatè agenda: vnde vitium capitale est. Atque tripliciter consideratur ira. Vno modo, prout est in corde: & sic ex ea nascitur indignatio contra quem irascitur, & ex parte ipsiúsmet tumor mentis, prout diuersas vias excogitat iratus. Alio modo consideratur ira, secundùm quod est in ore, & ex ea ponitur clamor, per quem intelligitur confusa locutio: oritur etiã inordinatio, prout quis in iniuriosa verba prorumpit, quæ si sunt contra Deum dicitur blasphemia, si verò contra proximum, dicitur contumelia. Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit ad facta: & sic ex ea oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia nocumenta, quæ proximis inferuntur ex ira. Inuenitúrque aliquod vitium iræ oppositum proueniens ex defectu ipsius: nam iracundia, quæ cum causa est non est iracundia, sed iudicium. Sequitur enim appetitus inferior motum voluntatis, nisi aliquid repugnet: vnde non potest totaliter deficere motus iræ, nisi per subtractionem,

Ira nõ est grauissimum peccatum.

Iracũdiæ species à Philosopho traditæ.

Ira vitiũ capitale est.

Sex filiæ iræ, rixa, tumor mẽtis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia.

Aliquod vitium procedit ex defectu iræ.

nem,vel debilitatem motus voluntarij,& ideo defectus ist vitiosus est,sicut & defectus voluntatis ad puniendum secundum iudicium rationis.q.158.

De Crudelitate. Cap. 159.

Crudelitas opponitur clementiæ, & differt sæuitia à crudelitate.

CRudelitas clemẽtiæ opponitur:nam clemens ex animi lenitate,& dulcedine diminutiuus est pœnarum. Crudelisverò ex asperitate,& horribilitate pœnas auget, & superexcedit:à crudelitate enim dicitur,quia cruda asperum saporem solent habere. Differtque crudelitas à feritate:nam ferus propriè dicitur, cũ sæuitia vtitur in pœnis inferendis,non considerando aliquam culpam eius,qui punitur,sed solùm hoc,quod delectatur in cruciatu hominũ. Vnde talis delectatio bestialis est,credulitas verò attendit culpam in eo,qui punitur, sed excedit modum in puniendo:quare differt crudelitas à sæuitia,seu feritate,sicut malitia humana à bestialitate.q.159.

De Modestia. Cap. 160.

Modestia est pars tẽperantiæ.

MOdestia temperatiæ tãquàm principali adiungitur: quia vbicũque est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum,oportet esse aliam virtutem circa ea , quæ mediocriter se habent:nam quantùm ad omnia oportet vitam hominis secundùm virtutes esse regulatã, vnde sicut suprà dictũ est,magnificentia est circa magnos sumptus,& tamen necessaria est liberalitas circa sumptus mediocres,ita etiam sicut temperantia moderationem adhibet circa maximas delectationes tactus, modestia adhibet in aliis mediocribus.Quẽ non solũ se habet circa exteriores actiones,sed etiã circa interiores,secundùm Tulliũ, qui plura moderanda posuit.Quorum vnum est motus animi ad aliquam,quam excellẽtiam moderatur humilitas.Secundũ autem est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem,quod moderatur studiositas,quæ opponitur curiositati.Tertiũ autẽ,quod pertinet ad corporales motus, & actiones,vtscilicet decenter,& honestè fiãt,tã in his,quę seriò , quàm in his, quæ ludo aguntur. Quartum autem est

An modestia sit solùm circa exteriores actiones.

eſt,quod pertinet ad exteriorem apparatum, putà in veſtibus,& in aliis huiuſmodi.q.160.

De ſpeciebus Modeſtiæ. Cap.161.

HVmilitas,ſecundum quòd importet laudabilē quandam deiectionē in ima eſt virtus:nec opponitur magnanimitati,quæ animū impellit ad magna ſecūdū rectam rationē:hæc enim reprimit appetitum,ne teneat in magna ſecundum eādem rationem.Nam quidam ſunt motus appetitiui,qui ſe habent per modum impulſionis:& circa hoc oportet eſſe virtutem moralem moderātem,& refrænantem.Sed circa illos,qui ſe habent per modum retractionis ex parte appetitus,oportet eſſe virtutem firmātem, & repellentem.Quare circa appetitum boni ardui neceſſaria eſt duplex virtus.Vna quæ temperet animum,ne immoderatè tendat in excelſa,& hoc pertinet ad humilitatē: alia quæ firmet animū cōtra deſperationem,& impellat ipſum ad proſecutionem magnorum,& hæc eſt magnanimitas. *Humilitas eſt virtus.*

Quæ humilitas eſſentialiter in appetitu conſiſtit: motum enim eius dirigit,& moderatur,quamuis neceſſaria ſit cognitio proprij defectus,vt cognoſcat quis id in quo deficit à proportione eius,quod ſuam virtutem excedit:nam cognitio iſta regula eſt ipſius appetitus,ne referatur in ea,quę ſunt contra ſe. *Humilitas eſſentialiter eſt in appetitu.* Et quia in homine cōſideratur id quod Dei eſt, videlicet quicquid pertinet ad ſalutem & perfectionem,& id,quod eſt hominis, videlicet quidquid pertinet ad defectum,ideo quilibet homo ſecūdum id,quod ſuum eſt, debet cuilibet proximo ſe ſubiicere, quantum ad id quod Dei eſt: ſed non requirit humilitas, vt aliquis ſubiiciat id,quod Dei eſt in ſeipſo,ei,quod apparet eſſe Dei in altero,cùm illi, qui dona Dei participant, cognoſcant ea ſe habere ſecundū Ap.primæ ad Cor.2. *An homo debeat ſe omnibus per humilitatē ſubiicere.* Vnde ſine præiudicio humilitatis poſſunt dona accepta à Deo præferre donis collatis aliis,vt dicitur ad Epheſ.3.Similiter non requirit humilitas, vt aliquis id,quod ſuum eſt in ſeipſo, ſubiiciat ei, quod eſt hominis in proximo:alioquin oporteret,vt quilibet reputaret ſe magis peccatorem quolibet alio: cùm tamen ad Galat.dicat Ap.Nos natura Iudæi,& non ex Gentibus peccatores.Poteſt tamen quis reputare aliquid boni in

prox

proximo, quod non habeat ipse, vel aliquid mali esse in se quod nō sit in alio, & se ex eo potest subiicere ei per humilitatem. Et quia in virtutibus attenditur similitudo, quantū ad modum virtutis: ideo humilitas pars modestiæ, seu temperātiæ ponitur: ipsa enim est, quæ laudem maximè habet in refrænatione, & retractatione impetus passionis: vnde omnes virtutes refrænantes, & reprimentes tales impetus, partes temperantiæ ponuntur, & sicut māsuetudo reprimit motum iræ, propter quod ponitur pars temperantiæ, ita humilitas, quæ est quædā moderatio spiritus in magna tendentis. Et post virtutes theologicas, quæ habent vltimum finem pro obiecto, & iustitiam, quæ secundum ordinem finis ordinat ea, quæ sunt ad finem: humilitas est potissima virtutum, quia hominem bene subiectum facit in vniuersali, quantum ad omnia, aliæ verò virtutes quantùm ad aliquam materiam specialem. Tenet enim humilitas primum locum, vt remouens prohibens, in quantùm expellit superbiam, & præbet hominem subditum ad suscipiendum influxū diuinæ gratiæ. Et conuenienter distinguuntur gradus 12. humilitatis, videlicet vt humilis figat aspectus ad terram, pauca verba loquatur, & non clamosa voce, non sit promptus in risum, taceat vsque ad interrogationē, teneat regulam monasterij, credat & pronunciet se omnibus viliorem, confiteatur ad omnia se indignum, & confiteatur peccata, in duris & asperis patientiam amplectatur, cum obedientia Superiori se subdat, voluntatem propriam non delectetur implere, ac Deum timeat, memórque sit omniū, quæ præcipit, humilitas enim refrænare habet impetum animi, ne tendat in magna inordinatè. Sic igitur ista ponuntur, quorum quædam pertinēt ad reuerentiam Dei, quæ est radix humilitatis, & quædam pertinent ad appetitum, vt non sequatur propriam voluntatem, sed regulet eam secundum arbitrium Superioris, & propter dura nō desistat: quædam etiam pertinent ad actus interiores, & quędam ad exteriores, & ad hæc omnia reducuntur. q. 161.

Humilitas est pars modestiæ seu temperantiæ.

Humilitas maxima virtus.

Duodecim gradus humilitatis secundum Benedictum.

De Superbia. *Cap. 162.*

Superbia est peccatum.

SVperbia dicitur ex eo, quòd quis per voluntatē tendit cōtra id, quod est: superbus enim vult videri sup id quod

quod est, vnde peccatum est: nam recta ratio requirit, vt voluntas vniuscuiusque feratur in id, quod ei proportionatur: quare rectè rationi aduersatur superbia, Quæ si cõsideratur prout est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, est speciale peccatum: quia speciale habet obiectum. Si verò cõsideratur secundùm redundantiam in alia peccata: sic habet quandam generalitatem: cùm ex ea oriri possint omnia peccata. Vno modo per se, inquantùm aliquis inordinatè appetit propriam excellentiam, Alio modo indirectè, & per accidens, prout homo per superbiam contemnit diuinam legẽ per quam prohibetur à peccando. Et propriè subiectũ superbiæ est irascibilis: ex proprio enim obiecto capitur subiectum virtutis, & vitij, sed obiectum superbię est arduum, quia est appetitus propriæ excellentiæ: ergo ad irascibilem pertinet, largè tamen ad appetitum intellectiuum etiã attinet, quia arduum, quod respicit superbia, cõmuniter inuenitur & in sensibilibus, & in spiritualibus rebus, vnde & in dæmonibus superbia ponitur. Et quatuor assignantur superbiæ species, videlicet æstimare bonũ à seipso habere, & bonum datum à Deo credere pro suis accepisse meritis, & itẽ iactare se habere, quod nõ habet, & despectis cæteris singulariter velle videri, hæc enim important immoderatum excellentiæ appetitum, qui non est secũdùm rectã rationem. Atque peccatum mortale est superbia, quia extollit se supra id, quod sibi pręfixum est secundùm diuinam regulam, vel mensuram: nam superbus non vult subiici Deo, quod facit humilis. Vnde secundùm genus suũ superbia peccatũ mortale est. Sed sicut in aliis, quę ex suo genere sunt peccata mortalia, inueniuntur aliqui motus, qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet pręueniũt rationis iudicium & sunt pręter eius consensum, ita etiam circa superbiam accidit aliquos motus esse veniales, dum eis ratio non consentit. Grauissimum tamen peccatum est superbia ex parte auersionis, quia in aliis peccatis auertitur homo à Deo vel propter ignorantiã, vel propter infirmitatem, siue propter desideriũ cuiuscunque alterius boni. Sed superbia habet auersionẽ à Deo ex hoc ipso, quòd nõ vult subiici ei, ac eius regulæ, quare auerti à Deo, & à pręceptis suis per se ad superbiam pertinet, in aliis verò peccatis est quasi cõsequens. sed id quod per se est, potius est eo, quod est per

Superbia est speciale peccatum.

Subiectũ proprium superbiæ est irascibilis.

Quatuor superbiæ species à Gregorio assignantur.

Superbia est mortale peccatum.

Grauissimum est peccatum superbia.

est per aliud,& maximum est peccatum:quia magnitudinē præstat aliis peccatis,inquantùm ex superbiæ contēptu procedunt.Ex parte verò cōuersionis nō habet superbia,quod sit maximum peccatorum:quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit secundùm rationem, nō habet maximā repugnantiam ad bonū virtutis.Cùm itaque auersio à Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, ad superbiā pertineat,& ad alia peccata ex cōsequenti:hinc est,quod habet rationem primi,&principium omnium peccatorum, dicitur.Et superbia vno modo cōsideratur, secūdùm quòd est speciale peccatum,alio modo, prout influentiam quandam habet in omnia peccata: quam cōsiderans Greg.inter peccata capitalia non connumerat superbiam,sed eam reginam vocat,& matrem vitiorum 31.Moral.Alij, vt speciale peccatum est,capitale nominant.q.162.

Superbia primum omnium peccatorū.

Superbia non ponitur vitiū capitale à Gregorio.

De peccato primi Hominis. Cap. 163.

PEccatum primi hominis fuit superbia: nā ibi fuit primū hominis peccatū,vbi potuit esse primus appetitus inordinati finis.Sed homo in statu innocentiæ ita institutus erat,vt nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Vnde nō potuit esse prima inordinatio appetitus humani in appetēdo aliquod sensibile bonū,in quod tendat cōcupiscentia carnis pręter ordinē rationis:nam primò inuenitur inordinatio in exteriori motu animæ, quàm in exteriori actu corporis, nec amittitur sanctitas corporis manente sanctitate animæ. Vnde relinquitur, ꝙ prima inordinatio appetitus fuit ex hoc,quod aliquod bonū spirituale supra mēsurā suā à Deo præstitutā inordinatè appetit:hoc autē ad superbiā pertinet,inordinatè propriam excellētiam appetere,ex qua causata est inobedientia gulæ,& scientiæ appetitus. Sed nō appetiit homo similitudinem Dei in omnimoda æquiparātia,quia hæc non cadit in apprehensione hominis maximè sapientis,sed appetiit similitudinem imitationis,qualis possibilis est creaturę,inordinatè tamen supra suam mensurā: nam omne bonum in creatura existens participatur à Deo. Bonum autem participatum à creatura secundùm tria attendi potest.Primò quidem secundùm ipsum esse naturæ, & hoc

Primum peccatum hominis superbia.

Quomodo homo appetierit diuinam similitudinem.

& hoc à principio fortiti sunt angelus, & homo Secundò verò quantùm ad cognitionem:& hanc angelus statim accepit,de quo dicitur Ezec.28. Tu signaculum similitudinis plenus sapienria. Sed primus homo in sua creatione eam nondum actu adeptus erat, sed solùm in potentia. Tertiò quantùm ad potestatem operandi, & hanc similitudinem nondũ erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia vtrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinẽ peruenirent: inordinatè ergo homo appetiit similitudinem Dei non naturæ, sed scientiæ boni,& mali,sicut ei suggessit serpens, vt per virtutem propriam determinaret sibi, quid esset bonum, vel malum,& per seipsum cognosceret,quid sibi boni, vel mali esset futurum. appetiit etiam similitudinem Dei, quantùm ad propriam potestatem operandi, vt virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Diabolus verò appetiit similitudinem Dei, quantùm ad potestatem, contempto diuinæ regulæ ordine.Et peccatum primi parentis, si consideratur eius grauitas, ex sua specie non fuit cæteris grauius: quia superbia, quamuis secundùm suum genus habeat quandam excellentiam, maior tamen est superbia, quia quis Deum negat, vel blasphemat, quàm superbia, quę inordinatè diuinã similitudinẽ appetiit, vt fuit in primis parentibus.Sed secundum conditionem personarũ primum peccatum habuit maximam grauitatem propter perfectionem status illorum:vnde grauissimum fuit secũdùm quid,nõ autem simpliciter. Et considerata persona Adam, & Euæ,grauius fuit peccatum Adam, quia perfectior erat muliere.Sed quantum ad genus peccati, æquale erat peccatum vtriusque videlicet superbia: quantũ verò ad speciẽ superbiæ, ex triplici ratione grauius peccauit Eua: primò, quia maior fuit eius elatio: nam credidit verum esse,quod diabolus suasit,Deum.s.prohibuisse ligni esum, ne ad eius similitudinem peruenirent, contra hoc superbè se erexit mulier, & Dei similitudinem voluit obtinere contra eius voluntatem. Sed vir non credidit hoc esse verum: vnde non voluit consequi similitudinem contra Dei voluntatem, sed superbiuit in hoc, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundò mulier non solùm peccauit ipsa,

An peccatum primorum parentũ fuerit cæteris grauius.

An peccatum Adã fuerit grauius peccato Euæ.

ſed etiam viro peccatum ſuggeſſit: & ſic in Deum, & proximum. Tertiò peccatum viri diminutum eſt ex hoc, quod conſenſit amicabili quadam beneuolentia, qua plerunque fit, vt offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus: quod facere non debuit. Quare grauius fuit peccatum Euæ. q. 163.

De Pœnis peccati primi Parentis.
Cap 164.

Mors eſt pœna peccati primorum parentum.

MOrs, & omnes corporales defectus pœna fuerũt peccati primorum parentum, ſicut etiam rebellio carnalis appetitus ad ſpiritum; nam in prima hominis inſtitutione hoc beneficium fuit ei collatum diuinitùs, vt quandiu mens eius Deo eſſet ſubiecta, inferiores animæ vires rationali menti ſubiicerentur, & ſimiliter corpus animæ: ſed quia mens hominis per peccatum à diuina ſubiectione receſſit: conſecutum eſt, vt nec inferiores vires rationi totaliter ſubiicerentur. Vnde tanta eſt rebellio carnalis appetitus ad rationem, vt nec corpus totaliter ſubiiceretur animæ: ex quo ſequitur mors, & alij corporales defectus, vita enim, & incolumitas corporis conſiſtit in hoc, quod ſubiiciatur animæ, ſicut perfectibile ſuæ perfectioni, & per oppoſitum mors, ægritudo, & quilibet defectus corporalis pertinet ad defectum ſubiectionis corporalis ad animarũ.

An pœnæ particulares primorum parentum conuenienter determinentur in Scriptura.

Fuerunt ergo primò priuati beneficio diuino, quo humanæ naturæ integritas in eis conſeruabatur, per cuius ſubtractionem humana natura in defectus pœnales incidit: & ideo dupliciter puniti fuerunt. Primò quantùm ad hoc, quòd ſubtractum fuit eis id, quod integritatis ſtatui competebat, ſcilicet locus terreſtris paradiſi. Secundò, quantùm ad hoc, quod attributa ſunt eis illa, quæ naturæ tali beneficio deſtitutæ conueniebant. Nam quantùm ad corpus, mulieri data eſt pœna portandæ prolis cum tædio, & pariendi cum dolore, necnon ſubiectionis ad virum in domeſtica conuerſatione. Viro autem data eſt in pœnam terræ ſterilitas, impedimenta, quæ proueniunt terram colentibus, & comeſtio panis cum ſudore. Sed quantùm ad animam paſſi ſunt rebellionem carnis ad ſpiritum: ex qua confuſi ſunt.

Vnde

Vnde dicitur:Et cognouerunt se esse nudos.Passi sunt etiã increpationem propriæ culpæ, cùm dictum est,Ecce Adã factus est quasi vnus ex nobis.Tertiò passi sunt commemorationem futuræ mortis:vnde dicitur,Puluis es,& in puluerem reuerteris.q.164.

De Tentatione primorum Parentum. Cap. 165.

Conueniẽs fuit hominem in statu innocẽtiæ posse tentari à Diabolo,sicut etiam iuuabatur ab angelo:talis enim erat natura humana,vt ab aliis creaturis iuuari,& impediri posset.Et secundùm suam sapientiam diuina prouidentia reliquit eum in manu consilij sui:poterátque sine difficultate tentationi resistere: quia ex beneficio gratiæ nulla creatura poterat ei nocere cõtra propriam voluntatem.Et quia compositus est homo ex natura intellectiua, & sensitiua: ideo diabolus in eius tentatione illum incitauit ad peccandum ex parte intellectus,promittendo similitudinem diuinitatis per scientiæ adeptionem,quam homo naturaliter desiderat. Et ex parte sensus vsus est sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem,partim tentans in eadem specie, videlicet virũ per mulierem, partim in eodem genere, videlicet mulierem per serpentem,& partim ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendem.q.165.

Conueniens fuit vt homo tentaretur à diabolo.

Conueniens modus fuit primæ tentationis.

De Studiositate. Cap. 166.

Studiositas propriè est circa cognitionem: quia virtutes illam materiã sibi propriè attribuũt,circa,quã primò & principaliter sunt: sicut fortitudo circa pericula mortis,& temperantia circa delectationes tactus.Cùm ergo studium importet vehementem applicationem mentis in aliquid,ipsa verò mens nõ aplicetur nisi cognoscendo illud,sequitur quòd prius mens applicetur cognitioni,& secũdariò ad ea,in quibus per cognitionem dirigitur: vnde studiũ priùs respicit cognitionem,& posteriùs illa,ad quæ operãdã directione cognitionis indigemus Et pars temperãtię ponitur, vt secũdaria virtus ei adiũcta:nã temperãtia moderat appetitũ,ne superfluè tẽdat in id,qđ naturaliter cõcupiscit.Sed ánima naturaliter cognoscere desiderat:ergo

Studiositas propriè est circa cognitionem.

Studiositas est pars temperantiæ.

quantùm ad hoc studiositas habet illã refrænare: & sic sub modestia comprehenduntur.q.166.

De Curiositate. Cap. 167.

An possit esse curiositas circa cognitionem intellectiuã.

COgnitio veritatis per se bona est, sed per accidẽs potest esse mala: vt si quis de ipsa superbiret, vel ea vteretur ad peccandum. Appetitus verò cognoscendæ veritatis, circa quem est studiositas, potest habere rectitudinẽ, vel peruersitatem. Vno modo prout quis suo studio tendit in cognitionem veritatis, & per accidens iungitur ei malum, vt in his, qui student, vt inde superbiant, vel aliquod vitium perpetrent. Alio modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus, & studij ad discendam veritatem, & hoc quadrupliciter. Vno modo, prout per studium minùs vtile retrahuntur ab eo, quod ex necessitate illis incumbit. Alio modo si quis studet addiscere à quibus nõ licet, vt à dæmonibus quidam futura perquirunt. Tertiò si quis appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem videlicet ad cognitionem Dei. Quartò si quis studet ad cognoscendam veritatem supra facultatem proprij ingenij: quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Quod vitium etiam circa sensitiuam

Vitium curiositatis est circa sensibilem cognitionem.

cognitionem est vno modo, inquantum non ordinatur ad aliquid vtile, sed potius hominem auertit ab aliqua recta cõsideratione. Alio modo, prout ipsa cognitio sensitiua ordinatur ad aliquid noxium, vt inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum, & diligens inquisitio eorum, quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum: quòd si ordinatè fieret tale studium, virtuosa esset talis studiositas circa sensibilem cognitionem.q.167.

De Modestia, secundùm quòd consistit in exterioribus motibus Corporis. Cap. 168.

Modestia consistit in exterioribus motibus corporis.

CVm exteriora mẽbra corporis ad imperium rationis moueantur, circa eorũ motus virtus moralis cõsistit, vno modo secundùm inconuenientiã personę, alio modo secundùm conuenientiam ad exteriores personas, negocia

negocia, seu loca, quas virtutes Andronicus ornatum, & ordinationes appellat. Et circa ludos Philo. eutrapeliã ponit, quæ à bona cõuersione dicitur, prout bene cõuertit aliquã dicta vel facta in solatium: oportet enim animã aliquando refocillari à fatigatione animali, sicut etiam accidit corpori à laboribus, quod in fatigatione animę etiã laborat, inquantùm anima intellectiua vtitur viribus operantibus per organa corporea, ita quòd quantò magis operibus rationis intendit, tantò magis fatigatur: vnde sicut fatigatio corporalis soluitur per corporis quieté: ita animæ fatigatio per delectationem, quæ est animæ quies. Hæc verò delectatio ludicra, seu iocosa vocatur: qua necesse est aliquando vti propter animæ quietem. Tria tamen sunt cauenda. Primò, quòd talis delectatio nõ quæratur in turpibus, vel nociuis. Secundò, ne totaliter grauitas animi relaxetur. Tertiò, vt congruat personæ, tempori, & loco, & secundùm alias circunstantias debitè ordinetur. Superfluũ itaque in ludo est, quod regulã rationis excedit. Quod vno modo est ex ipsa specie actionum, quæ assumuntur in ludum, quãdo scilicet vtitur aliquis causa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiã his, quæ vergunt in proximi nocumentum; quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet, quòd excessus in ludo est peccatum mortale. Alio modo potest esse excessus in ludo secundùm defectum debitarum circunstãtiarum: putà cùm aliqui vtuntur ludo vel temporibus, vel locis indebitis, aut etiam præter conuenientiam negocij, seu personæ: & hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem pręponit aliquis dilectioni Dei. Quandoque verò est peccatum veniale: vt si quis non tãtum afficitur ad ludum, quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere. Et in defectu ludi consistit aliquod peccatum: quia contra rationem facit, qui honestam delectationem impedit, & aliis onerosum se præbet: cum autẽ ludus sit vtilis propter quietem, quies verò, & delectatio non propter se quærũtur, sed propter operationem, ideo defectus ludi minùs vitiosus est, quàm super excessus: quia parum de delectatione sufficit ad vitam, sicut parum de sale sufficit in cibo. quæstione 168.

In ludis est aliqua virtus.

In superfluitate ludi est peccatum.

In defectu ludi est aliquod vitium.

De Modestia. Cap. 169.

Circa exteriorem cultum potest esse vitium, & virtus.

VIrtus & vitium esse potest circa exteriorem ornatū ex parte hominis, qui inordinatè vtitur eo. Quę quidem immoderantia pōt esse dupliciter. Vno quidem modo per cōparationem ad consuetudinem: turpis enim est pars nō congruens suo Vniuerso. Alio modo ex affectu inordinato, ex quo quādoque cōtingit hominē nimis libidinosè talibus vti, siue secūdum cōsuetudinem eorum, cum quibus viuit, siue præter eorum consuetudinem. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Vno modo per hoc, quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriā quærit. Alio modo secundùm quod homo per superfluum cultum vestium quærit delitias, prout vestis ordinatur ad fomētum corporis. Tertiò, secundùm quòd nimiam sollicitudinem ponit homo ad exteriorem cultum etiam quòd non sit inordinatio ex parte finis: & secundùm hoc, ponit Andronicus contra primā inordinationem humilitatem quę est habitus nō superabundans in sumptibus & excludit intentionem gloriæ, & per se sufficientiam, quæ excludit intentionem delitiarum, necnō simplicitatem, quæ excludit superfluam talium sollicitudinem. Sed ex parte defectus etiā potest esse inordinatio, vno modo ex negligētia, quæ pertinet ad molliciem, alio modo ex eo, quòd ipsum defectum exterioris cultus ordinat ad gloriam, quod pertinet ad iactantiam, & est vitium superstitionis: vilia namque vestimenta eis portare præcipuè competit, qui alios verbo, & exemplo ad pœnitentiam mouent. Et circà ornamenta mulierum eadem attendenda sunt, quæ dicta sunt circa exteriorem cultum:

An ornatus mulierum sit sine peccato.

potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc, quòd viro suo placeat, ne per eius cōtemptum in adulterium labatur. Illę verò, quæ non habent viros, nec volunt habere, nō possunt sine peccato apparere, vt placeant virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est eis dare incentiuum peccandi: quod si faciant hac intentione: mortaliter peccant, si verò ex leuitate, vel vanitate quadam propter iactātiam non semper est peccatum mortale, & idem dicendum de viris. quæst. 169.

De

De præceptis Temperantiæ. *Cap.170.*

PRæcepta temperātiæ cōuenienter in lege diuina tra dunttur:nā in Decalogo ea dantur quę directiùs ordi nantur ad dilectionem Dei,& proximi. Sed inter vitia temperantiæ maximè videtur oppositū dilectioni proximi adulteriū,per quod aliquis vsurpat sibi rem alienā, abutendo vxore proximi,ideo ibi prohibetur adulterium, nō solū secundùm quod opere cōpletur, sed etiam secundùm quod corde concupiscitur. Sic etiam conuenienter dantur de virtutibus annexis, quæ si considerantur secundùm se, non habent directè habitudinem Dei vel proximi,sed magis respiciūt quandam moderationem eorum, quæ pertinent ad ipsum hominem. Quantùm verò ad suos effectus possunt respicere ad dilectionem Dei,& proximi,& secundùm hoc ponuntur quædam præcepta in Decalogo pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorū partibus tēperantiæ:sicut ex ira,quę opponitur mansuetudini, procedit aliquis interdū ad homicidium,quod in Decalogo prohibetur.Et quia præcepta hæc sunt quædam vniuersalia principia legis diuinæ, oportuit ea esse communia: vnde nō poterant aliqua præcepta communia affirmatiua dari de temperantia:cum vsus eius varietur secundum diuersa tempora : & secundum diuersas hominum leges,& consuetudines.q.172.

Conuenienter dantur præcepta temperantiæ.

Sic etiam de virtutibus annexis temperantiæ conuenienter danturpræcepta.

De Prophetia. *Cap.171.*

PRophetia primò,& principaliter consistit in cognitione:cū ea cognoscat,quæ procul,& remota sunt ab hominū cognitione. Sed quia,vt dicitur primę ad Cor. 12.vnicuiq; datur manifestatio spiritus ad vtilitatem,& ad ædificationem ecclesiæ,hinc est,quòd prophetia secūdario cōsistit in locutione,prout prophetę ea,quæ diuinitus edocti sunt cognoscunt, & ad ædificationem aliorum annunciant.Cùm verò ea quæ supra humanā cognitionem diuinitus reuelantur,non possint confirmari ratione humana, quam excedunt secundùm operationem diuinæ virtutis, ideo ad prophetiam pertinet operatio miraculorum,quasi confirmatio quædam propheticæ annūciationis,vt dicitur de Moyse Deut.vltimo.Et prophetia,propriè loquendo,nō est

Prophetia pertinet ad cognitionē.

Prophetia non est habitus permanens. est habitus, qui est forma quædam permanens, sed est lumen insitum animæ Prophetæ per modum cuiusdã passionis vel impressionis transeuntis: & sicut aer semper indiget noua illuminatione, ita mens Prophetæ noua reuelatione. Vnde Isa.50. dicitur. Mane erigat mihi aurem, & audiam, quasi magistrum. Lumen enim propheticum non inest intellectu Prophetæ per modum formæ permanentis: quia sic oportet Prophetæ semper adesse facultatem prophetandi, quod patet esse falsum, vt dicit Helis. quòd Dominus celauit ei de Sunamitide: & ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quæ per illud lumen manifestantur. Sed principium eorum, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam à Prophetis non videtur, sed solum à Beatis in patria: in quibus inest lumen istud. Quare prophetia non est habitus permanens. Et reuelatio

An prophetia sit solùm futurorum contingentium. ista prophetica ad omnia se extendit tam diuina, quàm humana, tam spiritualia, quàm corporalia, vt patet in Isa.6.& 40. continet etiam, quæ pertinent ad mores hominum, Isa. 48.& ea quæ pertinent ad futuros euentus, Isai.47. considerandùm tamen est, ad prophetiam propriè pertinere, quæ procul sunt à cognitione huius hominis siue secũdùm sensum, siue secundum intellectum, sed non cognitione omnium hominum: & sic Heliseus propheticè cognouit, quæ Giezi discipulus eius in absentia fecerat; sic etiam quæ vnus scit demonstratiuè, possunt alteri propheticè reuelari. Secundus gradus est eorum, quæ excedunt vniuersaliter cognitionem omnium hominum, non quòd secundum se nõ sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ, sicut est mysterium Trinitatis quod reuelatum est per Seraphin: Isa.6. Vltimus verò gradus est eorum, quæ

Prophetæ non cognoscunt omnia, quæ possunt propheticè cognosci. sunt procul ab omnium hominum cognitione: quia in se ipsis non sunt cognoscibilia, vt contingentia futura quorum veritas non est determinata: & quia quod vniuersaliter & secundum se est potius est eo, quod est particulariter, & per aliud, ideò ad prophetiam propriissimè pertinet reuelatio futurorum euentuum. Non tamen Prophetæ per diuinam reuelationem omnia cognoscunt, quæ possunt propheticè cognosci: quia non est aliqua necessitas

tas simul omnia cognoscendi:cum vnumquodq; eorũ per se possit manifestari,& sic vnum cognosci,& alterum ignorari. Tunc enim simul omnia cognoscuntur, quando cognoscitur perfectè aliquod principium,in quo omnia connectuntur, & ab eo dependent. Principium autem eorũ, quæ diuino lumine propheticè manifestantur, est prima veritas,quam Prophetæ in seipsa non vidẽt,vnde nõ oportet,quòd omnia prophetabilia cognoscant,sed aliqua secũdum spiritualem reuelationem. Instituitúrque mens prophetæ à Deo vno modo per expressam reuelationem:& ex hac maximam habet certitudinem, quòd hæc sunt diuinitùs reuelata. Sic Abraham præparauit filium suum immolandum,& Hiere.26. In veritate misit me Dominus,ad vos, vt loquerer omnia verba hæc ad aures vestras. Alio modo instruitur mens Prophetæ, ita vt non plenè discernat,an sit per diuinum instinctũ, vel per spiritum propriũ, &talis instinctus est quoddã imperfectũ in genere prophetię,& de hoc dicit Greg. ne tamen error ex hoc possit accidere per spiritum sanctum citiùs correcti ab eo,quæ vera sunt audiũt,& semetipsos, quia falsa dixerint, reprehẽdũt. Quæ igitur impressa sunt Prophetæ ex reuelatione diuina, non possunt esse falsa: est enim eadem cognitio in discipulo,& in docẽte,sicuti in rebus naturalibus,forma generati est similitudo quædã formæ generantis. In Deo autẽ non potest esse falsum,sic etiam neque prophetiæ,etsi aliquando Deus reuelet prophetis,prout res sunt determinatæ in seipsis,vt Isa.7. Ecce virgo concipiet. aliquando vt in suis causis,vt Ioann.3.& per Isaiam Regi, dispone domui tuæ, &c.q.171.

An Propheta discernat quid per spiritũ proprium, & quid per prophetiam prædicit.

De Causa Prophetiæ. Cap. 172.

Prophetia simpliciter dicta non potest esse à natura, sed solùm ex reuelatione diuina:nã talis præcognitio futurorũ vno modo est,vt in seipsis, & sic in est propriũ diuini intellectus,quia ei omnia sunt præsentia. Vnde à prophetis ex reuelatione diuina solùm sciri ista possunt. Alio modo,vt futura sunt in suis causis, & taliũ præcognitionẽ anima acquirit per experimentalẽ viã, in qua iuuatur per naturalem dispositionem,secũdũ ꝙ in homine inuenitur perfectio virtutis imaginatiuæ,& claritas intelligentiæ.

Prophetia simpliciter dicta, non est à natura, sed ex reuelatione.

tiæ. Sed hæc differt à prima, quæ potest esse quorumcũque euentuũ, & infallibilis. Ista verò est solùm eorum, ad quæ se extendit experiẽtia humana, & potest ei subesse falsitas: quare prima propriè pertinet ad prophetiã, cuius cognitio eorum est, quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et prophetica ista cognitio fit mediantibus angelis: nam habet ordo diuinitatis, vt infima per media disponantur. Angeli verò, qui plùs participant de perfectione diuinitatis, quàm homines, medij sunt inter Deum, & homines, & ideo illuminationes, & reuelationes istæ à Deo deferuntur ad homines, mediantibus angelis. Nec requiritur ad prophetiam aliqua dispositio naturalis: nam sicut Deus, qui est causa vniuersalis in agendo non præexigit materiam, nec aliquam dispositionẽ materiæ in corporalibus effectibus, sed simul potest inducere materiam, dispositionem, & formam: ita etiam in effectibus spiritualibus nõ præexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cũ effectu spirituali producere dispositionem conuenientem, qualis requiritur secundùm ordinem naturæ, & vlteriùs posset etiam simul per creationem producere animum, & in ipsa creatione disponere ad prophetiam, & ei gratiam prophetalem dare.

Prophetica reuelatio fit per angelos.

Ad prophetiam non requiritur dispositio naturalis.

Nec bonitas morum requiritur ad graaiam prophetalem: quia quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratũ faciente, & ex consequenti sine bonitate morum. Sed prophetia potest esse sine charitate, cùm pertineat ad intellectum, cuius actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas: vnde ab Ap. primæ ad Cor. 13. prophetia cõnumeratur inter dona ad intellectũ pertinentia, quę possunt sine charitate haberi. Patet etiam ex eius fine: quia datur prophetia ad vtilitatem ecclesię, & non vt coniungatur Deo effectus ipsius Prophetę, ad quod ordinatur charitas, & ideo quantùm ad propriã radicem huius bonitatis prophetia potest esse sine morum bonitate, sed si cõsideremus bonitatem morum secundùm passiones animę, & actiones exteriores, sic per malitiam morum aliquis à prophetia impeditur, quia ad ipsam requiritur maxima mentis eleuatio ád spiritualium contemplationem, quę impeditur per vehementiam passionum. Quare filij Prophetarum cũ Helisæo habitabãt solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetię. Et quia prophetia

An bonitas morũ requiratur ad prophetiam.

phetia importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana, supra quã non solùm est diuinus intellectus, sed etiam intellectus angelorum bonorum, & malorum secundùm ordinem naturæ, ideo quædam cognoscunt dæmones etiã sua naturali cognitione, quæ remota sunt ab hominũ cognitione, quæ eis reuelare possunt. Vnde secundùm quid prohetia dici potest: prohetia verò simpliciter dicta, & propriè, fit per diuinam reuelationem. Inuenitúrque in dæmonũ prophetis aliqua veritas, quia ita se habet verum in cognitione, sicut bonum in rebus. impossibile autem est aliquid inueniri in rebus, quod totaliter priuetur bono, vnde impossibile est aliquã cognitionẽ esse, quæ totaliter sit falsa absque admixtione alicuius veritatis. Admiscent itaque aliqua vera dæmones, vt per ea ipsorum doctrina perceptibilis reddatur: quod etiam à Deo permittitur, tum vt veritas credibilior fiat, quæ ex aduersariis testimonium habet, tum etiã quia homines, cùm talia credunt per eorum dicta magis ad veritatem adducuntur. q. 172.

Aliqua prophetia est à dæmonibus.

Prophetæ demonum aliqua vera prædicunt.

De Modo Propheticæ Cognitionis.

Cap. 173.

PRophetæ non vident ipsam Dei essentiam; cùm procul videant: visio verò essentiæ Dei est Beatorũ: vnde distinguitur ab ea sicut perfectum ab imperfecto. Est itaque visio prophetica in quibusdam similitudinibus secũdum illustrationẽ diuini luminis, quę speculi rationẽ habent, in quo resultat similitudo veritatis diuinę præscientię. Et prophetica reuelatio, quandoque fit per solam luminis supernaturalis influentiam, quandoque autem per species de nouo impressas, vel aliter ordinatas. Sed secũdus modus apparitio, & imperfectum quoddam est in genere prophetiæ: primus verò modus prophetam facit, sed maximè Propheta est, secundùm Aug. 12. super Gen. qui vtroque præcellit, vt scilicet videat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines, & eas mentis viuacitate intelligat. Et secundùm quatuor fit prophetica reuelatio, videlicet secundùm influxum intelligibilis luminis, vt fit in Apostolis, & secundùm immissionem intelligibilium specierum, vt in Ioseph, & secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarũ, vt in Pharaone, & Nabuchodonosor, & secun

Prophetæ nõ vident Dei essentiam.

In prophetia animprimantur nouarum species, vel solùm nouum lumen.

Visio prophetica an fiat cum sensuum abstractione.

& ſecundùm expreſſionem formarũ ſenſibilium, ſicut Daniel vidit ſcripturam parietis. Sed patet non fieri abſtractionem à ſenſibus: cùm repræſentatur aliquid menti Prophetæ per ſpecies ſenſibiles: nec per hoc, quòd mens Prophetæ illuſtretur intelligibili lumine: quia in nobis perfectum iudicium habetur ipſius intellectus per conuerſionẽ ad ſenſibilia, quæ ſunt prima principia noſtræ cognitionis. Similiter nec aliis modis, quia talis alienatio non fit in Prophetis per aliquam inordinationem naturæ, vt in furioſis. Sed per aliquam cauſam ordinatam, vel materialem, ſicut per ſomnum, vel ſpiritualem, videlicet per vehementiam contemplationis, vt in Petro, Act.10. Et quia mens Prophetæ mouetur à ſpiritu ſancto, ſicut inſtrumentum deficiens reſpectu principalis agentis, quandoque ad omnia tria hęc mouetur, videlicet ad aliquid apprehendendũ, ad aliquid loquendum, vel ad aliquid agendum, quandoque ad duo horum, quandoque ad vnum tantum: quorum quodlibet contingit eſſe cũ aliquo defectu cognitionis. quia aliquando apprehendit ſolùm rem, aliquando cognoſcit diuinitùs eſſe reuelatam. Similiter quandoque mouetur ad loquendũ, ita vt intelligat, quod ſpiritus ſanctus intendit per hæc verba, vt in 2.Reg.23. videlicet Spiritus Domini locutus eſt ſuper me. quandoque nõ intelligitur quod facit, aut dicit, vt patet in Caipha, & in militibus diuidentibus veſtimenta Chriſti. Cùm itaque aliquis mouetur à ſpiritu ſancto, ita vt cognoſcat, & intelligat, hoc propriè pertinet ad prophetiam, cum verò mouetur, & non cognoſcit, potiùs quidam inſtinctus propheticus dici poteſt, quàm prophetia. q.173.

An Prophetæ ſemper cognoſcant ea, quæ prophetant.

De Diuiſione Prophetiæ. Cap. 174.

Conuenienter diuiditur prophetia.

PRophetia alia dicitur prædeſtinationis, alia pręſcientiæ, & alia comminationis: quia obiectum prophetię eſt quid exiſtens in cognitione diuina ſupra humanã facultatem. Vnde ſecundùm horum differentias prophetia diſtinguitur in diuerſas ſpecies: nam futurum in diuina cognitione vno modo dicitur, prout eſt in ſua cauſa: & ſic capitur prophetia commixtionis, quę nõ ſẽper impletur, ſed per eam prænuntiatur ordo cauſæ ad effectus, qui quandoque aliis ſuperuenientibus impeditur. Alio modo præcognoſcit

Deus

Deus aliqua in seipsis, vel vt fienda ab ipso, & horum est prophetia prædestinationis, vel vt fienda per liberum arbitrium hominis: & sic est præscientiæ prophetia, quæ bonorum, & malorum esse potest, quod non cõtingit in prophetia prædestinationis, quæ est bonorũ tantùm. Cùm itaque finis prophetiæ sit manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis, hinc est, quòd illa manifestatio, quæ fit per nudam cõtemplationem veritatis potior est ea quæ fit sub similitudine corporalium rerum, nam ista magis appropinquat ad Patriæ visionem, quàm illa, quæ fit sub similitudine corporalium rerum. Vnde dignior est prophetia secũdùm intellectualem veritatem quàm ea, quæ manifestatur per similitudines secundùm imaginariam visionem. Nec obstat, quod dicit August. 12. super Gen. quia id intelligitur, quando supernaturalis veritas reuelanda est per similitudines corporales: tunc enim potior est qui vtrumque habet, scilicet lumen intellectuale, & imaginariam visionem, quã ille, qui habet alterum tantùm, quia perfectior est prophetia. Sed illa prophetia, in qua nudè reuelatur intelligibilis veritas, est omnibus potior. Distinguuntúrque gradus prophetiæ secundum imaginariam visionem: nam infimus gradus prophetiæ est, cùm aliquis ex interiori instinctu mouetur ad aliqua facienda, vt de Samsone dicitur Iud. 15. Alius gradus est, cùm quis ex interiori lumine illustratur ad cognoscenda aliqua, quæ non excedũt limites naturalis cognitionis, vt de Salomone dicitur 3. Reg. 4 qui duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam, cùm non attingant ad supernaturalem veritatem. Sed ea, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionẽ diuersificatur per differentiam somnij, & visionis, quæ est nobilior, cùm tunc maior vis supernaturalis luminis abstrahat vigilando, quàm dormiendo. Secundò diuersificantur, quantùm ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur quia signa magis expressa sunt verba, quàm spicæ pharaonis, & aliæ res similes. Tertiò altior est gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum, vel factorum, sed dormiendo, vel vigilando videt aliquem sibi colloquentem: quia videtur magis appropinquare ad reuelantem. Et vltimò perfectior est gradus ex conditione reuelantis: nam

An potior sit prophetia intellectualis tantum alijs.

Gradus prophetiæ distinguũtur secundũ visionẽ imaginariam.

nam potior est, si reuelatur ab Angelo quàm ab homine, vel nobilior, si reueletur in specie Dei, secundùm id Isa. 6. Vidi Dominum sedentem. Et inter prophetas simpliciter maior fuit omnibus Moyses, licet aliquis præcedat eum secũdùm quid: nam quãtùm ad visionem intellectualem, Moyses fuit maior omnibus, eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu. Secundò quantùm ad visionem imaginariam, quã quasi ad nutum habebat non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem in specie Dei, & non solùm dormiendo sed vigilando. Tertiò, quia loquebatur toti populo Dei quasi legem proponens de nouo ex persona Dei. Quartò, quãtum ad operationem miraculorum, quæ facit toto populo infidelium & signis, & portentis. Dauid verò præcedit secundùm quid, videlicet exprimens mysteria passionis Christi, & Ioannes cùm pertineat ad nouum Testamentum cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi. Non tamen aliquis gradus prophetiæ est in Beatis: cùm prophetia importet visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, vt procul existẽtis. Sed Beati non sunt aliquo modo procul cum videant ipsam Dei essentiam. Et secũdùm temporis successum variantur gradus prophetiæ, per eam enim instruimur in cognitione Dei, & in mysterio passionis Christi, in quibus principaliter fides nostra consistit. Prout ergo prophetia ordinatur ad fidem deitatis, sic creuit secundùm tres temporũ distinctiones, videlicet ante legem, sub lege, & sub gratia: nam ante legem Abrahã, & alij Patres de fide diuinitatis sunt instructi, sed sub lege facta est reuelatio prophetica excellentiùs de ipsa fide diuinitatis, quia oportebat instrui non solùm spirituales personas, & familias sed totum populum vt habetur Exo. 6. Tempore verò gratiæ ab ipso filio Dei reuelatum est mysterium Trinitatis, Mat. vlt. & in singulis statibus prima reuelatio illius status fuit excellẽtior alijs: quia prima facta est Abrahæ, cuius tẽpore cœperunt homines ad idololatriã declinare: cum antea non esset necessaria: quia omnes persistebant in cultu vnius Dei. Et secunda facta Moysi fuit excellentior: cùm super eam fundetur reuelatio omnis Prophetarum. Sic etiã reuelatio facta Apostolis de fide Vnitatis & Trinitatis, super quam fundata est fides ecclesię. Sed quãtum ad fidem incarnationis Christi, prout propinquiores fuerunt Christo pleniùs instructi

Moyses excellentior inter prophetas.

In Beatis nõ est gradus prophetiæ.

Secundum temporis successum variantur gradus prophetiæ.

verò ad directionem humanorũ actuum, quolibet tempore instructi sunt homines diuinitus de agendis, prout expediens erat ad salutem Electorum. q. 174.

De Raptu. Cap. 175.

An anima hominis rapiatur ad diuina.

RAptus violentiam quandam importat: quia qui rapitur ab aliquo exteriori tẽdit in aliquid, quod diuersũ est ab eo, in quod inclinatur, quæ diuersitas dupliciter attenditur. Vno modo, quantùm ad finem inclinationis, vt si lapis, qui naturaliter iret deorsum proiiciatur sursum. Alio modo quantùm ad modum tendendi, vt si velociùs proiiciatur deorsum, quã sit eius motus naturalis, sic anima hominis dicitur rapi in id, quod est præter naturã, vt est in pœnas, de quo Psal. dicit, Nequando rapiat, & non sit qui eripiat. Alio modo, quantùm ad modum homini cõnaturalẽ, qui est, vt per sensibilia veritatẽ intelligat: & ideo quãdo abstrahitur à sensibiliũ apprehẽsione, dicitur rapi, etiã si eleuetur ad ea, ad quæ naturaliter ordinatur: dum tamen hoc nõ fiat ex propria intẽtione, sicut accidit in sommo, qui est secundũ naturã, vnde non potest propriè dici raptus. Et abstractio ista ad quæcũque fiat ex triplici causa potest cõtingere. Vno modo propter infirmitatẽ, vt in his qui alienationẽ patiuntur. Alio modo virtute dæmonis. Tertiò, ex virtute diuina, & sic loquimur nunc. Qui raptus si consideratur, quantùm ad suam causam, sic potest habere causam ex parte appetitiuæ virtutis: nam ex hoc, quòd appetitus vehemẽter afficitur ad aliquid, contingere potest ex violentia affectus hominũ ab omnibus aliis alienari, sic etiam effectum habet in appetitiua virtute: cum aliquis delectetur in his, ad quæ rapitur, quantùm verò ad id, in quod aliquis rapitur, sic propriè loquendo, raptus non potest pertinere nisi ad vim cognoscitiuã. Et licet aliqui dixerint Paulũ in raptu nõ vidisse Dei essentiã. Sed quandã Dei refulgentiã claritatis ipsius, contrariũ tamen tenẽt August. & hoc verba Apostoli designant, cùm significent ea, quæ pertinent ad Beatorum visionem, quæ Viæ statum excedit. Viderunt ergo Paulus, & Moyses Dei essentiam, quamuis ex tali visione non fuerint simpliciter beati, sed secũdum quid per modũ

An raptus pertineat ad vim appetitiuam, vel cognitiuam.

Paulus vidit Dei essentiam in raptu.

cuiusdam passionis pertranseūtis,& nō habitualiter:sicque congruit cùm fuerit Moyses primus doctor Iudæorū, Paulus verò Gentiū. Fuitque Paulus in raptu alienatus à sensibus:nam per aliquod phantasma essentia Dei videri nō potest,imò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, cùm essentia Dei in infinitum excedat nō solùm omnia corpora,quorum sunt phantasmata,sed etiam omnē intelligibilem creaturam. Intellectus verò hominis cùm eleuatur ad altissimā visionem essentiæDei,oportet,vt tota intentio mētis illuc aduocetur:ita quòd nihil intelligat aliud ex phātasmatibus,sed totaliter feratur in ipsum:vnde impossi bile est,quòd homo in statu Viæ videat Deum per essentiā sine abstractione à sensibus. Et quamuis fuerit necessarium in raptu intellectum eius abstrahi à phantasmatibus,& sensibilium perceptione,non tamen oportuit animam separari à corpore,vt ei non vniretur quasi forma:nō enim in raptu aufertur diuina virtute homini, id quod ei conuenit secundùm naturam,cùm non mouetur eius status:sed durante illo statu aufertur ab anima actualis conuersio ad phantasmata,& sensibilia, ne impediatur eius eleuatio in id, quod excedit omnia phantasmata. Vnde anima illa non fuit totaliter separata à corpore, quòd priùs, vel posteà nesciuit Apostolus:nā sciuit se raptum, si verò anima separata esset à corpore, vel non hoc nesciuit, & ita sentit August. 12. super Gen. reiectis aliis opinionibus. q.175.

An Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.

An anima Pauli in raptu fuerit separata à corpore.

De Gratiis gratis datis, quæ pertinent ad Locutionem. Cap.176.

Conueniēs fuit Apostolis habuisse donum omnium linguarum.

PRimi discipuli Christi electi ad prædicandam fidem per totum Orbem,donum omnium linguarū cōsecuti sunt:nō enim conueniens erat, vt qui mittebantur ad alios instruendos, indigerēt ab aliis instrui qualiter illis loquerentur, maximè cùm essent pauperes, & impotentes, de facili nō reperissent, qui eorum verba fideliter interpretarentur,ac aliis exponerent. Vnde oportuit super hoc diuinitùs prouideri per donū linguarū, vt sicut Gentibus ad idololatriā declinātibus introducta est diuersitas linguarū Gen.11.ita etiā quando erant Gentes reuocandę ad cultum vnius Dei,contra huiusmodi diuersitatem remedium adhiberetur

beretur per donũ linguarum. Excellentius tamen eſt donũ prophetiæ. Primò, quia donum linguarũ refertur ad diuerſas voces proferendas, quæ ſunt ſigna alicuius intelligibilis veritatis. Sed donum prophetiæ conſiſtit in ipſa illuminatione mentis ad cognoſcendam intelligibilem veritatẽ. Secundò donum prophetiæ pertinet ad notitiam rerum, quæ nobilior eſt notitia vocum. Tertiò, donum prophetię eſt vtilius, vt dicit Apo. 1. ad Corinth. 14. quia eſt ad ædificationem eccleſię, ſed qui loquitur linguis nihil prodeſt, niſi expoſitio ſubſequatur. Secundò quantùm ad ipſum loquẽtem qui ſi diuerſis loqueretur linguis, ſine hoc quòd intelligeret, quòd ad propheticum donum pertinet, mens eius non ædificaretur. Tertiò, quantùm ad infideles, propter quos præcipuè videtur eſſe datum donum linguarum, qui quidẽ fortè eos, qui loquerentur linguis, reputarent inſanos, ſicut Iudæi reputarunt ebrios Apoſtolos linguis loquẽtes, per prophetias verò conuincũtur infideles manifeſtatis abſconditis cordis eorum. q. 176.

Donũ prophetia excellentius eſt dono linguarum.

De Gratia gratis data, quæ conſiſtit in Sermone. Cap. 177.

In ſermone conſiſtit aliqua gratia gratis data.

IN ſermone cõſiſtit aliqua gratia gratis data: vtitur enim Spiritus ſanctus lingua hominis, quaſi quodã inſtrumẽto. Ipſe verò perficit operationẽ interiùs: & hoc tripliciter. Primò quidem ad inſtruendum intellectũ, quod fit, dũ aliquis ſic loquitur, quòd doceat. Secũdò ad mouendũ affectum, vt libenter audiatur Verbũ Dei, quod fit, dũ aliquis ſic loquitur: ꝙ auditores delectet: quod non debet aliquis quærere propter fauorem ſuum, ſed vt homines illiciãtur ad audiendum Verbum Dei. Tertiò, ad hoc, quòd aliquis amet ea, quæ verbis ſignificantur, & velit ea implere, quod fit, dum aliquis ſic loquitur, quòd auditorem flectat: nã gratiæ gratis datæ ad aliorũ vtilitatem dantur, nec deficit Spiritus ſanct⁹ in aliquo quod pertineat ad eccleſię vtilitatem. Et mulieribus cõpetere poteſt gratia ſermonis, videlicet priuatim ad vnum, vel paucos familiariter colloquẽdo: ſed publicè nõ cõceditur, primò propter cõditionem fœminei ſexus, qui debet ſubditus eſſe viro: docere autem non pertinet ad ſubditos, ſed ad Prælatos. Secundò prohibetur, ne

An gratia ſermonis pertineat ad mulieres.

animi hominum illiciantur ad libidinem. Tertiò, communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, vt possit eis conuenienter publica doctrina committi. q.177.

De Gratia Miraculorum. Cap. 178.

Aliqua est gratia gratis data ad miracula facienda.

MIraculorum operatio ad gratiam gratis datã pertinet:nã Spiritus sanctus sufficienter prouidet ecclesiæ in his,quæ sunt vtilia ad salutem. Vnde sicut ductu naturalis rationis homo peruenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales,ita etiam potest per aliquos supernaturales,qui miracula dicuntur,& sicut per notitiam,quam quis diuinitùs accepit, in aliorum notitiam deducitur per donum linguarum, & gratiam sermonũ:ita necesse est quòd sermo prolatus cõfirmetur ad hoc,quòd credibilis fiat:hoc verò fit per operationem miraculorum, vt dicitur Mar.vlt.Sermonem confirmante sequentibus signis:ergo est aliqua gratia gratis data ad miracula facienda. Quorum aliqua non sunt vera sed phantastica, quibus ludificatur homo,vt videat,quod non est:aliqua sunt vera, tamẽ nõ habẽt rationẽ miraculi,cùm fiãt virtute aliquarũ causarũ naturaliũ. Vera autem miracula non possunt fieri nisi virtute diuina: cùm hæc operetur Deus ad hominum vtilitatẽ. Vno modo ad confirmationem prædicatæ veritatis:& sic possunt fieri miracula per quemcunque prædicantem,& inuocantem nomen Christi, etiam quòd sint mali, vt habetur Matth.7.hoc enim operatur inuocatio nominis Christi,vt honoretur Deus. Alio modo fiunt miracula ad demonstrationem sanctitatis alicuius, ad quam denunciãdam fiunt miracula in vita, vel post mortem,vt legitur de Paulo Act.19.&sic non possunt fieri nisi per Sanctos.q.178.

An mali homines possint facere miracula.

De Vita actiua,& comtemplatiua. Cap. 179.

Vita hominis diuiditur in actiuam & cõtẽplatiuã.

VIta hominis cõuenienter diuiditur per actiuã,& cõtẽplatiuã:ibi enim videtur esse vita vnius cuiusque hominis,in quo maximè delectatur, & cui maximè intẽdit.Sed quidã principaliter intẽdunt cõtẽplationi veritatis,quidã verò exterioribus actionibus:ergo conueniẽter vita

vita hominum diuiditur per actiuam & contemplatiuam, nam vnũquodque viuens ostenditur viuere ex operatione sibi maximè propria, sicut plantarum vita in hoc consistit, quòd nutriuntur,& generãtur,animaliũ vita, ꝙ sentiunt,& mouentur,hominum verò in hoc,quòd intelligunt,& secũdùm rationem agunt.Cum itaque vita humana secũdum intellectũ attendatur,qui per actiuum, & contemplationẽ diuiditur:quia finis intellectiuæ cognitionis,vel est ipsa cognitio veritatis,& hæc pertinet ad intellectum contemplatiuum,vel est aliqua exterior actio,quæ pertinet ad intellectum practicum,siue actiuum. Ideo sufficienter diuiditur vita per actiuam,& contemplatiuam.q.179.

Sufficiens est ista diuisio.

De Vita contemplatiua. Cap. 180.

VIta contemplatiua illorũ dicitur esse,qui contemplationi veritatisptincipaliter intendunt:sed intẽtio est actus volũtatis, cũ intẽtio de fine sit,qui est obiectũ voluntatis.Vnde vita cõtemplatiua,quãtum ad ipsam essentiam actionis,pertinet ad intellectum,quãtum verò ad id, quod mouet ad exercendam talem operationẽ,pertinet ad voluntatem,quæ mouet omnes alias potentias,& etiam intellectum ad suum actum,propter quod Greg.constituit vitam contemplatiuam in charitate Dei, prout quis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem cõspiciendã. Non enim virtutes morales pertinent essentialiter ad vitã contemplatiuam,quia finis eius est consideratio veritatis: sed dispositiuè virtutes morales pertinent ad vitam contẽplatiuam,quia per vehemẽtiam passionum impeditur actus contemplationis;in quo consistit vita contemplatiua: cum abstrahatur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia etiam per tumultus exteriores. At virtutes morales impediunt vehementiam passionum, & exteriores tumultus sedant:vnde dispositiuè virtutes morales ad vitam contemplatiuam pertinẽt. Quæ vita contemplatiua vnum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, videlicet contemplationem veritatis, à quo vnitatem habet,etsi multos habeat actus,quibus ad hunc finalem actum peruenit: quorũ aliqui pertinent ad acceptionẽ principiorũ, ex quibus procedit ad cõtemplationẽ veritatis:alij verò pertinẽt ad deductionẽ principiorũ eius veritatis, cuius cognitio inquiritur

An vita contemplatiua nil habeat in affectu,sed tantum in intellectu.

An virtutes morales pertineant ad vitam cõtemplatiuam.

An ad cõtemplatiuam pertineant diuersi actus.

An vita contemplatiua consistat solum in contemplatione Dei.

vltimus autem actus completiuus est ipsa cõtemplatio veritatis. Et principaliter ad contẽplatiuam pertinet cõtemplatio diuinæ veritatis: quia hæc est finis totius humanæ vitę, & in beata patria erit perfecta, nunc autẽ quandam eius inchoationem habemus. Sed quia per diuinos effectus in eius contẽplationẽ manuducimur, hinc est, quòd ipsi secũdariò ad vitam contemplatiuã pertinẽt, & sic ordine quodã quatuor ad eam pertinentia ponũtur. Primò, virtutes morales. Secundò, alij actus pręter contemplationem. Tertiò cõtemplatio diuinorum effectuum. Quartò ipsa cõtemplatio diuinę veritatis.

Vita cõtemplatiua vitæ huius, an possit pertingere ad visionẽ Dei.

Non tamen cõtemplatio pręsentis vitę pertingere potest ad videndã Dei essentiam: nisi inquantũ anima est corpori mortali cõiuncta vt forma, ita tamen vt nõ vtatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu pauli per illum modum, qui suprà dictus est de raptu qui supremus est modus cõtẽplationis pręsentis vitę, cum medius sit inter statũ pręsentis vitę, & futurę.

Per tres motus, circulare, rectum, & obliquum, conuenienter distinguitur operatio contemplationis.

Et operatio cõtemplationis cõuenienter distinguitur per motum circularem, rectum & obliquum: nã per sensibilia, deuenimus in cognitionem intelligibilium. Operationes verò sensibiles nõ fiunt, sine motu: vnde intelligibiles quasi motus quidam describuntur, quorũ sunt tres differentiæ. Nam quidam est motus circularis secundũ quẽ aliquid mouetur vniformiter circa idem centrũ. Alius est rectus, secundũ quem aliquid procedit ab vno in aliud. Tertius est obliquus quasi compositus ex vtroque: & ideo in operationibus intelligibilibus id, quod simpliciter habet vniformitatem, attribuitur motui circularis, operatio verò intelligibilis, secundũ quã proceditur de vno in aliud, attribuitur motui recto, & operatio intelligibilis habẽs aliquid vniformitatis simul cũ processu ad diuersa, attribuitur motui obliquo.

Cõtemplatio habet delectationem.

Habétque delectationem dupliciter contẽplatio, vno modo ratione operationis: quia contemplatio veritatis competit homini secundùm suam naturã, prout est animal rationale, & magis est delectabilis habenti habitum sapientiæ, & scientiæ, ex quo sine difficultate contemplatur. Alio modo, contẽplatio est delectabilis ex parte obiecti, inquantum aliquis rẽ amatam contemplatur: & quia vita contemplatiua consistit pręcipuè in contemplatione Dei, hinc est quod habet delectationem non solùm ex parte contemplationis, sed etiam ex parte diuini amoris qui excedit omnem humanã delecta-

tionem,cùm potior sit delectatio spiritualis ipsa carnali. potéstque vita contemplatiua dici diuturna,prout versatur circa incorruptibilia,& immobilia,& prout delectationi,q̃ est in considerando,nihil est contrarium.Est etiã diuturna quo ad nos, tum quia competit nobis secundũ actionem partis incorruptibilis,animæ videlicet & intellectus , vnde post hanc vitam durare potest.Alio modo quia in operib⁹ contemplatiuæ corporaliter non laboramus.q.180.

Vita contemplatiua an sit diuturna.

De Vita actiua. Cap.181.

Omnes actiuæ virtutum moralium pertinent ad vitam actiuam.

VIrtutes morales essentialiter pertinent ad vitã actiuam,in ipsis enim non quæritur principaliter contẽplatio veritatis,sed ordinãtur ad operandũ. Diuersa nãque sunt studia hominũ intendentium ad diuersos fines: quorum vnum est consideratio veritatis,quæ est finis vitæ contemplatiuæ:aliud verò est exterior operatio, ad quã ordinatur vita actiua.Et prudentia,quæ ordinatur ad operationes virtutum moraliũ sicut ad finẽ,directè ad vitã actiuam pertinet:nam illud quod ordinatur ad aliud sicut ad finẽ præcipuè in moralibus trahitur ad speciẽ eius ad quod ordinatur , sicut ille , qui mœchatur vt furetur,magis dicitur fur,quã mœchus.Et morales ad contẽplatiuam pertinent,si ad quietem contemplationis ordinatur: si verò sumatur prudentia cõmuniùs,prout comprehendit qualemcumque humanam cognitionem,sic quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplatiuam. Et Docere si capitur ex parte audibilis sermonis sic pertinet ad vitam actiuam , ad quam attinent exteriores actiones: si verò attenditur obiectũ,siue materia interiotis conceptionis, tũc quantum ad hoc obiectum aliquãdo doctrina pertinet ad vitam actiuam,prout homo interiùs cõcepit aliquam veritatem,vt per eam in exteriori actione dirigatur,aliquando pertinet ad contemplatiuam:prout concipiens homo interiùs aliquã veritatem intelligibilem in eius consideratione & amore delectatur.In vita aũt futura nõ manebit vita actiua:quia tunc cessabit exteriorũ rerũ occupatio,& si qui actus sint exteriores,ad finẽcõtemplationis referuntur.q.181.

An prudẽtia pertineat ad vitam contemplatiuam.

An docere sit actus vitæ actiuæ, vel cõtemplatiuæ.

An vita actiua maneat post hanc vitã.

Cõtemplatiua est potior actiua

De Comparatione Vitæ actiuæ ad contẽplatiuã. C.182.

QVãuis secundũ quid vita actiua possit esse excellentior contẽplatiua,tamen secundũ se potior est contemplatiua

templatiua:nam ista competit homini secundũ id quod est optimum in ipso, videlicet circa intellectum, & entia intelligibilia: actiua verò occupatur circa exteriora. Vnde contẽplatiua per Rachel significatur, quæ dicitur visum principiũ: actiua per Liã, quæ lippis erat oculis. Secũdò contẽplatiua potest magis esse cõtinua, licet non quantũ ad summũ cõtemplationis gradum: vnde Maria assiduè sedebat secus pedes Domini. Tertiò maior est delectatio cõtemplatiuę: vnde Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quartò in cõtemplatiua homo est magis sibi sufficiẽs: quia paucioribus ad eã indiget: quare Martha sollicita erat & turbabatur erga plurima. Quintò contemplatiua magis propter se diligitur, actiua verò ad aliud ordinatur: vnde dicitur, Vnã petij à Domino, hanc requiram, &c. Sextò vita contẽplatiua consistit in quadã vacatione, & quiete: vnde dicitur, Vacate, & videte, quoniã ego sum Deus. Septimò cõtẽplatiua est vita diuina, actiua verò humana: vnde Aug. dicit in lib. de verb. Domini. In principio erat verbum: Ecce quod Maria audiebat, Verbũ caro factũ est, cui Martha ministrabat. Octauò vita cõtemplatiua est propria homini secũdum intellectũ, sed in operationibus actiuæ communicãt etiam inferiores vires quæ sunt in nobis, & brutis communes. Nonò, Dominus addit, Maria optimã partem elegit. Vnde contemplatiua vita maioris est meriti, quã actiua: nam radix merendi est charitas quæ consistit in dilectione Dei, & proximi. Sed cõtemplatiua directè, & immediatè pertinet ad dilectionẽ Dei, circa quem insistit, vita verò actiua directiùs ordinatur ad proximũ. Potest tamen contingere, ꝙ aliquis in operibus vitæ actiuæ plus mercatur, quàm alius in operibus cõtemplatiuæ, vt si propter abundãtiam diuini amoris, & propter eius gloriam interdum sustineret à dulcedine contemplationis diuinæ ad tempus separari, vt dicebat Apost. ad Ro. 9. Et contemplatiua vita per actiuam impeditur: si consideratur studium, & exercitium exteriorum actionum, inquantũ impossibile est aliquem occupari circa exteriores actiones, & diuinæ contemplationi vacare. Si verò consideratur vita actiua, inquantùm cõponit, & ordinat passiones animæ, sic actiua adiuuat ad contemplationem, quę impeditur per inordinationem interiorũ passionũ. Atque prior est actiua vita, quàm sit cõtemplatiua, eo modo quo aliud

Maioris meriti est cõtemplatiua vita quàm actiua.

Vita contemplatiua an impediatur per actiuam.

dicitur

dicitur prius, quo ad nos, videlicet in via cognitionis: est enim actiu a vita dispositio quædam ad contemplatiuam. Dispositio autem in via generationis præcedit formā, quæ simpliciter, & secundum suam naturam est potior: sed secū dùm suam naturam contemplatiua est prior actiua, in quantum prioribus, & melioribus insistit, vnde illam mouet, & dirigit. q. 182.

An sit prior actiue, vel contemplatiua vita.

De officiis & Statibus Hominum. Cap. 183.

Status propriè pertinet ad libertatem, vel seruitutē siue in spiritualibus, siue in ciuilibus: nā in actionibus humanis negociū dicitur habere statum secundū ordinem propriç dispositionis, cum quadam immobilitate, seu quiete. Quare circa homines ea, quę de facili variāt, & extrinseca sunt, non constituunt statū, vt si aliquis sit diues, vel pauper in dignitate cōstitutus, vel plebeius: sed solū id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personæ hominis, prout aliquis est sui, vel alieni iuris, & hoc nō ex aliqua causa leui, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanēte. Debētque in ecclesia esse diuersitas officiorum, & statuum. Primò propter perfectionem ipsius: quia perfectio, & gratiæ plenitudo in Christo existens tan quàm in capite, diuersimodè redundat in membra eius, vt corpus ecclesiæ sit perfectum. Secundò pertinet ad necessitatem actionū, quę sunt in ecclesia necessariç: quia expedit ad diuersas actiones diuersos deputari homines, vt expeditiùs, & sine confusione omnia peragantur. Tertiò pertinet ad dignitatem & pulchritudinem ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit, vt dicitur 3. Reg. 10. de doro Salomonis. Triplex ergo distinctio diuersitatis fidelium accipi potest. Vna per respectum ad perfectionem, & secūdùm hoc capitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia distinctio capitur per respectum ad actionem: & hęc dicitur distinctio officiorū, quia dicūtur in diuersis officiis esse, qui ad diuersas actiones sunt deputati. Alia verò est per respectum ad ordinē pulchritudinis Ecclesię, & secū dum hoc accipitur differentia graduum, prout in eodem statu, vel officio vnus est alio superior, vnde in Psal. dicitur, Deus in gradibus eius cognoscetur. Et dicūtur homines, incipientes, proficientes, & perfecti secundum quòd per hoc

Status quid importet, in spiratione.

In ecclesia debet esse diuersitas statuū, & officiorū.

An officia distinguātur per actus.

Differentia statuū quomodo capiatur.

ſtatus diſtinguuntur:inuenitur enim in reb⁹ ſpiritualib⁹ duplex ſeruitus,& duplex libertas,vna quidẽ ſeruitus eſt peccati,altera verò iuſtitiæ:nam ſeruitus peccati , vel iuſtitiæ eſt,cum aliquis ex habitu peccati ad malum inclinatur,vel ex habitu iuſtitiæ ad bonum.Sic etiam duplex eſt libertas, vna à peccato,alia à iuſtitia:nam libertas à peccato eſt cùm aliquis ab inclinatione peccati non ſuperatur,libertas verò à iuſtitia eſt,cũ non retardatur aliquis à malo propter amorem iuſtitiæ.Sed vera libertas eſt à peccato,ſicut vera ſeruitus eſt illa peccati.q.183.

De his quæ pertinent ad Statum Perfectionis in communi. Cap.184.

Perfectio vitæ attenditur ſecundum charitatem.

Aliquis perfectus eſſe poteſt in hac vita.

PErfectio Chriſtianæ vitæ attenditur ſpiritualiter ſecundùm charitatẽ, quia vnumquodque perfectum eſſe dicitur,inquãtum atringit proprium finem ,qui eſt vltima perfectio rei,charitatis autem eſt,perquã cõiungitur anima Deo,nã qui manet in charitate,in Deo manet, & Deus in eo.Etttiplex perfectio cõſiderari põt.Vna abſoluta,quæ attenditur non ſolum ſecundũ totalitatem ex parte diligentis,ſed etiam ex parte diligibilis,prout Deus tantum diligitur,quantum diligibilis eſt:& iſta perfectio non eſt poſſibilis creaturæ,ſed ſoli Deo competit , quo eſſentialiter bonum inuenitur.Alia eſt perfectio,quæ attenditur ſecundùm totalitatem abſolutam exparte diligentis prout affectus ſecundùm totũ poſſe ſuũ ſemper actualiter tendit in Deũ:& iſta perfectio non eſt poſſibilis in vita,ſed erit in patria.Tertia verò perfectio eſt,quę neque attenditur ſecũdũ totalitatem ex parte diligibilis,neque ex parte diligentis quantùm ad hoc, quòd ſemper actu feratur in Deũ,ſed quantũ ad hoc,ꝙ excludantur ea,quæ repugnãt motui dilectionis in Deum:& iſta poteſt haberi in Via dupliciter. Vno modo,in quãtùm ab effectu hominis excluditur omne id ꝙ contrariatur charitati,ſicut eſt peccatum mortale. Alio modo inquantùm excluditur ab effectu hominis nõ ſolum id , quod eſt contrarium charitati, ſed omne illud, quod impedit ne affectus mẽtis totaliter dirigatur in Deũ, ſine qua perfectione charitas eſſe põt, vt in incipientibus, & proficientibus. Et perfectio vitæ humanæ eſſentialiter cõſiſtit in dilectione Dei,& proximi,de qua dãturpræcepta duo

duo, in quibus tota lex pendet, & Prophetæ, & per consequens omnis perfectio: nam charitas Dei sine mensura præcipitur, & nihil eius sub consilio derelinquitur. Sed secūdario & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quia sicut cætera præcepta ordinantur ad charitatem remouendo ea, quę contrariantur charitati, sic cōsilia ordinantur ad eam, excludendo illa, quæ impediunt actum charitatis. Et nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamē non sunt perfecti: nam in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectè, sed quia se obligat perpetuò ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit autem aliquos se obligare, qui tamen nō seruant, & aliquos implere, ad quod se non obligauerunt. Religiosis itaque, & Episcopis competit esse in statu perfectionis: nam religiosi se voto astringunt, ita vt abstineant à secularibus rebus, quibus licitè vti poterant, & hoc agant, vt liberiùs Deo vacent, in quo cōsistit præsentis vitæ perfectio: fitque horum obligatio cum quadam solennitate professionis, & benedictionis. Similiter Episcopi obligantur se ad pastorale officium, vt etiam ponāt pro ouibus animam suam: & cum ista professione adhibetur quædam solennitas consecrationis, vt dicit Dion. 5. de Cœl. Hier. Cæteri verò suscipientes sacrum ordinem non sunt in statu perfectionis: nā per ordinem suscipiunt potestatem perficiendi quosdā sacros actus, sed non obligantur ex hoc ipso ad ea, quæ sunt perfectionis, nisi in susceptione sacri ordinis apud ecclesiā Occidentalem, in qua emittitur votum continentiæ, quod est vnum pertinentium ad perfectionem. Vnde non ponuntur simpliciter in statu perfectionis, quāuis perfectio requiratur ad dignè exercendos hos actus: nec etiam ex parte curæ susceptę ponuntur in statu perfectionis, quia nō obligātur ex hoc ipso vinculo perpetui voti, vt curam animarum retineant, cum possint eam deserere, vel transeundo ad religionem, sine licentia Episcopi, vel cum eius licentia, dimittere parochiam, quod non possunt Episcopi sine licentia Papæ, qui in perpetuis votis dispēsat. Status itaque Episcoporū perfectior est statu religiosorum: illi enim se habent vt perfectiores, religiosi verò vt perfecti. Semper autem agens præstantius est patiente: nec obstat quòd Episcopi propriis non

An quicunque perfectus sit in statu perfectionis.

Episcopi & religiosi si sunt in statu perfectionis.

An omnes prelati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Status episcoporū perfectior statu religiosorum.

& secundùm expressionem formarũ sensibilium, sicut Daniel vidit scripturam parietis. Sed patet non fieri abstractionem à sensibus: cùm repræsentatur aliquid menti Prophetæ per species sensibiles: nec per hoc, quòd mens Prophetæ illustretur intelligibili lumine: quia in nobis perfectum iudicium habetur ipsius intellectus per conuersionẽ ad sensibilia, quæ sunt prima principia nostræ cognitionis. Similiter nec aliis modis, quia talis alienatio non fit in Prophetis per aliquam inordinationem naturæ, vt in furiosis. Sed per aliquam causam ordinatam, vel materialem, sicut per somnum, vel spiritualem, videlicet per vehementiam contemplationis, vt in Petro, Act. 10. Et quia mens Prophetæ mouetur à spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis, quandoque ad omnia tria hęc mouetur, videlicet ad aliquid apprehendendũ, ad aliquid loquendum, vel ad aliquid agendum, quandoque ad duo horum, quandoque ad vnum tantum: quorum quodlibet contingit esse cũ aliquo defectu cognitionis, quia aliquando apprehendit solùm rem, aliquando cognoscit diuinitùs esse reuelatam. Similiter quandoque mouetur ad loquendũ, ita vt intelligat, quod spiritus sanctus intendit per hæc verba, vt in 2. Reg. 23. videlicet Spiritus Domini locutus est super me. quandoque nõ intelligitur quod facit, aut dicit, vt patet in Caipha, & in militibus diuidentibus vestimenta Christi. Cùm itaque aliquis mouetur à spiritu sancto, ita vt cognoscat, & intelligat, hoc propriè pertinet ad prophetiam, cum verò mouetur, & non cognoscit, potiùs quidam instinctus propheticus dici potest, quàm prophetia. q. 173.

An Prophetæ semper cognoscant ea, quæ prophetant.

De Diuisione Prophetiæ. *Cap.* 174.

Conuenienter diuiditur prophetia.

PRophetia alia dicitur prædestinationis, alia pręscientiæ, & alia comminationis: quia obiectum prophetię est quid existens in cognitione diuina supra humanã facultatem. Vnde secundùm horum differentias prophetia distinguitur in diuersas species: nam futurum in diuina cognitione vno modo dicitur, prout est in sua causa: & sic capitur prophetia commixtionis, quę nõ sẽper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectus, qui quandoque aliis superuenientibus impeditur. Alio modo præcognoscit Deus

Deus aliqua in seipsis, vel vt fienda ab ipso, & horum est prophetia prædestinationis, vel vt fienda per liberum arbitrium hominis: & sic est præscientiæ prophetia, quæ bonorum, & malorum esse potest, quod non cōtingit in prophetia prædestinationis, quæ est bonorū tantùm. Cùm itaque finis prophetiæ sit manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis, hinc est, quód illa manifestatio, quæ fit per nudam contemplationem veritatis potior est ea quæ fit sub similitudine corporalium rerum, nam ista magis appropinquat ad Patriæ visionem, quàm illa, quæ fit sub similitudine corporalium rerum. Vnde dignior est prophetia secū dùm intellectualem veritatem quàm ea, quæ manifestatur per similitudines secundùm imaginariam visionem. Nec obstat, quod dicit Augus.12. super Gen. quia id intelligitur, quando superna turalis veritas reuelanda est per similitudines corporales: tunc enim potior est qui vtrumque habet, scilicet lumen intellectuale, & imaginariam visionem, quā ille, qui habet alterum tantùm, quia perfectior est prophetia. Sed illa prophetia, in qua nudè reuelatur intelligibilis veritas, est omnibus potior. Distinguuntúrque gradus prophetiæ secundum imaginariam visionem: nam infimus gradus prophetiæ est, cùm aliquis ex interiori instinctu mouetur ad aliqua facienda, vt de Samsone dicitur Iud.15. Alius gradus est, cùm quis ex interiori lumine illustratur ad cognoscenda aliqua, quæ non excedūt limites naturalis cognitionis, vt de Salomone dicitur 3.Reg.4 qui duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam, cùm non attingant ad supernaturalem veritatem. Sed ea, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionē diuersificatur per differentiam somnij, & visionis, quæ est nobilior, cùm tunc maior vis supernaturalis luminis abstrahat vigilando, quàm dormiendo. Secundò diuersificantur, quantùm ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur quia signa magis expressa sunt verba, quàm spicæ pharaonis, & aliæ res similes. Tertiò altior est gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum, vel factorum, sed dormiendo, vel vigilando videt aliquem sibi colloquentem: quia videtur magis appropinquare ad reuelantem. Et vltimò perfectior est gradus ex conditione reuelantis: nam

An potior sit prophetia intellectualis tam alijs.

Gradus prophetiæ distinguūtur secundū visionē imaginariam.

nam potior est, si reuelatur ab Angelo quàm ab homine, vel nobilior, si reueletur in specie Dei, secundùm id Isa. 6. Vidi Dominum sedentem. Et inter prophetas simpliciter maior fuit omnibus Moyses, licet aliquis præcedat eum secūdùm quid: nam quātùm ad visionem intellectualem, Moyses fuit maior omnibus, eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu. Secundò quantùm ad visionem imaginariam, quā quasi ad nutum habebat non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem in specie Dei, & non solùm dormiendo sed vigilando. Tertiò, quia loquebatur toti populo Dei quasi legem proponens de nouo ex persona Dei. Quartò, quātum ad operationem miraculorum, quæ facit toto populo infidelium & signis, & portentis. Dauid verò præcedit secundùm quid, videlicet exprimens mysteria passionis Christi, & Ioannes cùm pertineat ad nouum Testamentum cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi. Non tamen aliquis gradus prophetiæ est in Beatis: cùm prophetia importet visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, vt procul existētis. Sed Beati non sunt aliquo modo procul cum videant ipsam Dei essentiam. Et secūdùm temporis successum variantur gradus prophetiæ, per eam enim instruimur in cognitione Dei, & in mysterio passionis Christi, in quibus principaliter fides nostra consistit. Prout ergo prophetia ordinatur ad fidem deitatis, sic creuit secundùm tres temporū distinctiones, videlicet ante legem, sub lege, & sub gratia: nam ante legem Abrahā, & alij Patres de fide diuinitatis sunt instructi, sed sub lege facta est reuelatio prophetica excellentiùs de ipsa fide diuinitatis, quia oportebat instrui non solùm spirituales personas, & familias sed totum populum vt habetur Exo. 6. Tempore verò gratiæ ab ipso filio Dei reuelatum est mysterium Trinitatis, Mat. vlt. & in singulis statibus prima reuelatio illius status fuit excellētior aliis: quia prima facta est Abrahæ, cuius tēpore cœperunt homines ad idololatriā declinare: cum antea non esset necessaria: quia omnes persistebant in cultu vnius Dei. Et secunda facta Moysi fuit excellentior: cùm super eam fundetur reuelatio omnis Prophetarum. Sic etiā reuelatio facta Apostolis de fide Vnitatis & Trinitatis, super quam fundata est fides ecclesię. Sed quātum ad fidem incarnationis Christi, prout propinquiores fuerunt Christo pleniùs instructi

Moyses excellentior inter prophetas.

In Beatis nō est gradus prophetiæ.

Secundum temporis successum variantur gradus prophetiæ.

verò ad directionem humanorũ actuum, quolibet tempore instructi sunt homines diuinitus de agendis, prout expediens erat ad salutem Electorum. q. 174.

De Raptu. Cap. 175.

An anima hominis rapiatur ad diuina.

RAptus violentiam quandam importat: quia qui rapitur ab aliquo exteriori, tẽdit in aliquid, quod diuersũ est ab eo, in quod inclinatur, quæ diuersitas dupliciter attenditur. Vno modo, quantùm ad finem inclinationis, vt si lapis, qui naturaliter iret deorsum proiiciatur sursum. Alio modo quantùm ad modum tendendi, vt si velociùs proiiciatur deorsum, quã sit eius motus naturalis, sic anima hominis dicitur rapi in id, quod est præter naturã, vt est in pœnas, de quo Psal. dicit, Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat. Alio modo, quantùm ad modum homini cõnaturalẽ, qui est, vt per sensibilia veritatẽ intelligat: & ideo quãdo abstrahitur à sensibiliũ apprehẽsione, dicitur rapi, etiã si eleuetur ad ea, ad quæ naturaliter ordinatur: dum tamen hoc nõ fiat ex propria intẽtione, sicut accidit in somno, qui est secundũ naturã, vnde non potest propriè dici raptus. Et abstractio ista ad quæcũque fiat ex triplici causa potest cõtingere. Vno modo propter infirmitatẽ, vt in his qui alienationẽ patiuntur. Alio modo virtute dæmonis. Tertiò, ex virtute diuina, & sic loquimur nunc. Qui raptus si consideratur, quantùm ad suam causam, sic potest habere causam ex parte appetitiuæ virtutis: nam ex hoc, quòd appetitus vehemẽter afficitur ad aliquid, contingere potest ex violentia affectus hominũ ab omnibus aliis alienari, sic etiam effectum habet in appetitiua virtute: cum aliquis delectetur in his, ad quæ rapitur, quantùm verò ad id, in quod aliquis rapitur, sic propriè loquendo, raptus non potest pertinere nisi ad vim cognoscitiuã. Et licet aliqui dixerint Paulũ in raptu nõ vidisse Dei essentiã. Sed quandã Dei refulgentiã claritatis ipsius, contrariũ tamen tenẽt August. & hoc verba Apostoli designant, cùm significent ea, quæ pertinent ad Beatorum visionem, quæ Viæ statum excedit. Viderunt ergo Paulus, & Moyses Dei essentiam, quamuis ex tali visione non fuerint simpliciter beati, sed secũdum quid per modũ

An raptus pertineat ad vim appetitiuam, vel cognitiuam.

Paulus vidit Dei essentiam in raptu.

cuiusdam passionis pertranseūtis,& nō habitualiter:sicque congruit cùm fuerit Moyses primus doctor Iudæorū, Paulus verò Gentiū. Fuítque Paulus in raptu alienatus à sensibus:nam per aliquod phantasma essentia Dei videri nō potest,imò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, cùm essentia Dei in infinitum excedat nō solùm omnia corpora,quorum sunt phantasmata, sed etiam omnē intelligibilem creaturam. Intellectus verò hominis cùm eleuatur ad altissimā visionem essentiæDei,oportet,vt tota intentio mētis illuc aduocetur,ita quòd nihil intelligat aliud ex phātasmatibus,sed totaliter feratur in ipsum: vnde impossibile est,quòd homo in statu Viæ videat Deum per essentiā sine abstractione à sensibus. Et quamuis fuerit necessarium in raptu intellectum eius abstrahi à phantasmatibus,& sensibilium perceptione,non tamen oportuit animam separari à corpore,vt ei non vniretur quasi forma:nō enim in raptu aufertur diuina virtute homini, id quod ei conuenit secundùm naturam,cùm non mouetur eius status:sed durante illo statu aufertur ab anima actualis conuersio ad phantasmata,& sensibilia, ne impediatur eius eleuatio in id, quod excedit omnia phantasmata. Vnde anima illa non fuit totaliter separata à corpore, quòd priùs, vel posteà nesciuit Apostolus:nā sciuit se raptum, si verò anima separata esset à corpore, vel non hoc nesciuit, & ita sentit August. 12. super Gen. reiectis aliis opinionibus. q.175.

An Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.

An anima Pauli in raptu fuerit separata à corpore.

De Gratiis gratis datis, quæ pertinent ad Locutionem. *Cap.176.*

Conueniēs fuit Apostolis habuisse donum omnium linguarum.

PRimi discipuli Christi electi ad prædicandam fidem per totum Orbem,donum omnium linguarū cōsecuti sunt:nō enim conueniens erat, vt qui mittebantur ad alios instruendos, indigerēt ab aliis instrui qualiter illis loquerentur, maximè cùm essent pauperes, & impotentes, de facili nō reperissent, qui eorum verba fideliter interpretarentur,ac aliis exponerent. Vnde oportuit super hoc diuinitùs prouideri per donū linguarū, vt sicut Gentibus ad idololatriā declinātibus introducta est diuersitas linguarū Gen.11. ita etiā quando erant Gentes reuocandę ad cultum vnius Dei,contra huiusmodi diuersitatem remedium adhiberetur

beretur per donũ linguarum. Excellentius tamen est donũ prophetiæ. Primò, quia donum linguarũ refertur ad diuersas voces proferendas, quæ sunt signa alicuius intelligibilis veritatis. Sed donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatẽ. Secundò donum prophetiæ pertinet ad notitiam rerum, quæ nobilior est notitia vocum. Tertiò, donum prophetię est vtilius, vt dicit Apo. 1. ad Corinth. 14. quia est ad ædificationem ecclesię, sed qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundò quantùm ad ipsum loquẽtem qui si diuersis loqueretur linguis, sine hoc quòd intelligeret, quòd ad propheticum donum pertinet, mens eius non ædificaretur. Tertiò, quantùm ad infideles, propter quos præcipuè videtur esse datum donum linguarum, qui quidẽ fortè eos, qui loquerentur linguis, reputarent insanos, sicut Iudæi reputarunt ebrios Apostolos linguis loquẽtes, per prophetias verò conuincũtur infideles manifestatis absconditis cordis eorum. q. 176.

Donũ prophetiæ excellentius est dono linguarum.

De Gratia gratis data, quæ consistit in Sermone. Cap. 177.

In sermone consistit aliqua gratia gratis data.

IN sermone cõsistit aliqua gratia gratis data: vtitur enim Spiritus sanctus lingua hominis, quasi quodã instrumẽto. Ipse verò perficit operationẽ interiùs: & hoc tripliciter. Primò quidem ad instruendum intellectũ, quod fit, dũ aliquis sic loquitur, quòd doceat. Secũdò ad mouendũ affectum, vt libenter audiatur Verbũ Dei, quod fit, dũ aliquis sic loquitur: ꝙ auditores delectet: quod non debet aliquis quærere propter fauorem suum, sed vt homines illiciãtur ad audiendum Verbum Dei. Tertiò, ad hoc, quòd aliquis amet ea, quæ verbis significantur, & velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quòd auditorem flectat: nã gratiæ gratis datæ ad aliorũ vtilitatem dantur, nec deficit Spiritus sanctus in aliquo quod pertineat ad ecclesię vtilitatem. Et mulieribus cõpetere potest gratia sermonis, videlicet priuatim ad vnum, vel paucos familiariter colloquẽdo: sed publicè nõ cõceditur, primò propter cõditionem fœminei sexus, qui debet subditus esse viro: docere autem non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos. Secundò prohibetur, ne animi

An gratia sermonis pertineat ad mulieres.

animi hominum illiciantur ad libidinem. Tertiò, communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, vt possit eis conuenienter publica doctrina committi. q.177.

De Gratia Miraculorum. Cap. 178.

Aliqua est gratia gratis data ad miracula facienda.

MIraculorum operatio ad gratiam gratis datã pertinet:nã Spiritus sanctus sufficienter prouidet ecclesiæ in his, quæ sunt vtilia ad salutem. Vnde sicut ductu naturalis rationis homo peruenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita etiam potest per aliquos supernaturales, qui miracula dicuntur, & sicut per notitiam, quam quis diuinitùs accepit, in aliorum notitiam deducitur per donum linguarum, & gratiam sermonũ: ita necesse est quòd sermo prolatus cõfirmetur ad hoc, quòd credibilis fiat: hoc verò fit per operationem miraculorum, vt dicitur Mar. vlt. Sermonem confirmante sequentibus signis: ergo est aliqua gratia gratis data ad miracula facienda. Quorum aliqua non sunt vera sed phantastica, quibus ludificatur homo, vt videat, quod non est: aliqua sunt vera, tamẽ nõ habẽt rationẽ miraculi, cùm fiãt virtute aliquarũ causarũ naturaliũ. Vera autem miracula non possunt fieri nisi virtute diuina: cùm hæc operetur Deus ad hominum vtilitatẽ. Vno modo ad confirmationem prædicatæ veritatis: & sic possunt fieri miracula per quemcunque prædicantem, & inuocantem nomen Christi, etiam quòd sint mali, vt habetur Matth. 7. hoc enim operatur inuocatio nominis Christi, vt honoretur Deus. Alio modo fiunt miracula ad demonstrationem sanctitatis alicuius, ad quam denunciãdam fiunt miracula in vita, vel post mortem, vt legitur de Paulo Act. 19. & sic non possunt fieri nisi per Sanctos. q. 178.

An mali homines possint facere miracula.

De Vita actiua, & comtemplatiua. Cap. 179.

Vita hominis diuiditur in actiuam & cõtẽplatiuã.

VIta hominis cõuenienter diuiditur per actiuã, & cõtẽplatiuã: ibi enim videtur esse vita vnius cuiusque hominis, in quo maximè delectatur, & cui maximè Intẽdit. Sed quidã principaliter intẽdunt cõtẽplationi veritatis, quidã verò exterioribus actionibus: ergo conueniẽter

vita hominum diuiditur per actiuam & contemplatiuam, nam vnũquodque viuens ostenditur viuere ex operatione sibi maximè propria, sicut plantarum vita in hoc consistit, quòd nutriuntur, & generãtur, animaliũ vita, quia sentiunt, & mouentur, hominum verò in hoc, quòd intelligunt, & secũdùm rationem agunt. Cum itaque vita humana secũdum intellectũ attendatur, qui per actiuum, & contemplationẽ diuiditur: quia finis intellectiuæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis, & hæc pertinet ad intellectum contemplatiuum, vel est aliqua exterior actio, quæ pertinet ad intellectum practicum, siue actiuum. Ideo sufficienter diuiditur vita per actiuam, & contemplatiuam. q. 179. *Sufficiens est ista diuisio.*

De Vita contemplatiua. Cap. 180.

VIta contemplatiua illorũ dicitur esse, qui contemplationi veritatis principaliter intendunt: sed intẽtio est actus volũtatis, cũ intẽtio de fine sit, qui est obiectũ voluntatis. Vnde vita cõtemplatiua, quãtum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quãtum verò ad id, quod mouet ad exercendam talem operationẽ, pertinet ad voluntatem, quæ mouet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, propter quod Greg. constituit vitam contemplatiuam in charitate Dei, prout quis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem cõspiciendã. Non enim virtutes morales pertinent essentialiter ad vitã contemplatiuam, quia finis eius est consideratio veritatis: sed dispositiuè virtutes morales pertinent ad vitam contẽplatiuam, quia per vehemẽtiam passionum impeditur actus contemplationis; in quo consistit vita contemplatiua: cum abstrahatur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia etiam per tumultus exteriores. At virtutes morales impediunt vehementiam passionum, & exteriores tumultus sedant: vnde dispositiuè virtutes morales ad vitam contemplatiuam pertinẽt. Quæ vita contemplatiua vnum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, videlicet contemplationem veritatis, à quo vnitatem habet, etsi multos habeat actus, quibus ad hunc finalem actum peruenit: quorũ aliqui pertinent ad acceptionẽ principiorũ, ex quibus procedit ad cõtemplationẽ veritatis: alij verò pertinẽt ad deductionẽ principiorũ eius veritatis, cuius cognitio inquiritur

An vita contemplatiua nil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

An virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

An ad contemplatiuam pertineant diuersi actus.

An vita cõtemplatiua consistat solum in contemplatione Dei.

vltimus autem actus completiuus est ipsa cõtemplatio veritatis. Et principaliter ad contẽplatiuam pertinet cõtemplatio diuinæ veritatis: quia hæc est finis totius humanæ vitę, & in beata patria erit perfecta, nunc autẽ quandam eius inchoationem habemus. Sed quia per diuinos effectus in eius contẽplationẽ manuducimur, hinc est, quód ipsi secũdariò ad vitam contemplatiuã pertinẽt, & sic ordine quodã quatuor ad eam pertinentia ponũtur. Primò, virtutes morales. Secundò, alij actus prẹter contemplationem. Tertiò cõtemplatio diuinorum effectuum. Quartò ipsa cõtemplatio diuinę veritatis.

Vita cõtemplatiua vitæ huius, an possit pertingere ad visionẽ Dei.

Non tamen cõtemplatio prẹsentis vitę pertingere potest ad videndã Dei essentiam: nisi inquãtũ anima est corpori mortali cõiuncta vt forma, ita tamen vt nõ vtatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu pauli per illum modum, qui suprà dictus est de raptu qui supremus est modus cõtẽplationis prẹsentis vitę, cum medius sit inter statũ prẹsentis vitę, & futurę.

Per tres motus, circulare, rectum, & obliquum, conuenienter distinguitur operatio contemplationis.

Et operatio cõtemplationis cõuenienter distinguitur per motum circularem, rectum & obliquum: nã per sensibilia, deuenimus in cognitionem intelligibilium. Operationes verò sensibiles nõ fiunt, sine motu: vnde intelligibiles quasi motus quidam describuntur, quorũ sunt tres differentiæ. Nam quidam est motus circularis secundũ quẽ aliquid mouetur vniformiter circa idem centrũ. Alius est rectus, secundũ quem aliquid procedit ab vno in aliud. Tertius est obliquus quasi compositus ex vtroque: & ideo in operationibus intelligibilibus id, quod simpliciter habet vniformitatem, attribuitur motui circularis, operatio verò intelligibilis, secundũ quã proceditur de vno in aliud, attribuitur motui recto, & operatio intelligibilis habẽs aliquid vniformitatis simul cũ processu ad diuersa, attribuitur motui obliquo.

Cõtemplatio habet delectationem.

Habétque delectationem dupliciter contẽplatio, vno modo ratione operationis: quia contemplatio veritatis competit homini secundùm suam naturã, prout est animal rationale, & magis est delectabilis habenti habitum sapientiæ, & scientiæ, ex quo sine difficultate contemplatur. Alio modo, contẽplatio est delectabilis ex parte obiecti, inquantum aliquis rẽ amatam contemplatur: & quia vita contemplatiua consistit prẹcipuè in contemplatione Dei, hinc est quod habet delectationem non solùm ex parte contemplationis, sed etiam ex parte diuini amoris qui excedit omnem humanã delecta-

tionem, cùm potior sit delectatio spiritualis ipsa carnali. potéstque vita contemplatiua dici diuturna, prout versatur circa incorruptibilia, & immobilia, & prout delectationi, q̃ est in considerando, nihil est contrarium. Est etiã diuturna quo ad nos, tum quia competit nobis secundũ actionem partis incorruptibilis, animæ videlicet & intellectus, vnde post hanc vitam durare potest. Alio modo quia in operib' contemplatiuæ corporaliter non laboramus. q. 180.

Vita contemplatiua an sit diuturna.

De Vita actiua. Cap. 181.

Virtutes morales essentialiter pertinent ad vitã actiuam, in ipsis enim non quæritur principaliter contẽplatio veritatis, sed ordinãtur ad operandũ. Diuersa nãque sunt studia hominũ intendentium ad diuersos fines: quorum vnum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplatiuæ: aliud verò est exterior operatio, ad quã ordinatur vita actiua. Et prudentia, quæ ordinatur ad operationes virtutum moraliũ sicut ad finẽ, directè ad vitã actiuam pertinet: nam illud quod ordinatur ad aliud sicut ad finẽ præcipuè in moralibus trahitur ad speciẽ eius ad quod ordinatur, sicut ille, qui mœchatur vt furetur, magis dicitur fur, quã mœchus. Et morales ad contẽplatiuam pertinent, si ad quietem contemplationis ordinatur: si verò sumatur prudentia cõmuniùs, prout comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplatiuam. Et Docere si capitur ex parte audibilis sermonis sic pertinet ad vitam actiuam, ad quam attinent exteriores actiones: si verò attenditur obiectũ, siue materia interioris conceptionis, tũc quantum ad hoc obiectum aliquãdo doctrina pertinet ad vitam actiuam, prout homo interiùs cõcepit aliquam veritatem, vt per eam in exteriori actione dirigatur, aliquando pertinet ad contemplatiuam: prout concipiens homo interiùs aliquã veritatem intelligibilem in eius consideratione & amore delectatur. In vita aũt futura nõ manebit vita actiua: quia tunc cessabit exteriorũ rerũ occupatio, & si qui actus sint exteriores, ad finẽ cõtemplationis referuntur. q. 181.

Omnes actiuæ virtutum moralium pertinent ad vitam actiuam.

An prudẽtia pertineat ad vitam contemplatiuam.

An docere sit actus vitæ actiuæ, vel cõtemplatiuæ.

An vita actiua maneat post hanc vitã.

Cõtemplatiua est potior actiua

De Comparatione Vitæ actiuæ ad contẽplatiuã. C. 182.

Quãuis secundũ quid vita actiua possit esse excellentior contẽplatiua, tamen secundũ se potior est con-

templatiua:nam ista cpmpetit homini secundū id quod est optimum in ipso,videlicet circa intellectum,& entia intelligibilia:actiua verò occupatur circa exteriora. Vnde contēplatiua per Rachel significatur, quæ dicitur visum principiū:actiua per Liā,quæ lippis erat oculis.Secūdò contēplatiua potest magis esse cōtinua,licet non quantū ad summū cōtemplationis gradum:vnde Maria assiduè sedebat secus pedes Domini. Tertiò maior est delectatio cōtemplatiuę: vnde Mattha turbabatur,Maria epulabatur,Quartò in cōtemplatiua homo est magis sibi sufficiēs:quia paucioribus ad eā indiget:quare Martha sollicita erat & turbabatur erga plurima.Quintò contemplatiua magis propter se diligitur,actiua verò ad aliud ordinatur:vnde dicitur, Vnā petij à Domino,hanc requiram,&c.Sextò vita contēplatiua consistit in quadā vacatione,& quiete:vnde dicitur,Vacate,& videte,quoniā ego sum Deus.Septimò cōtēplatiua est vita diuina,actiua verò humana:vnde Aug.dicit in lib.de verb. Domini.In principio erat verbum:Ecce quod Maria audiebat,Verbū caro factū est,cui Martha ministrabat. Octauò vita cōtemplatiua est propria homini secūdum intellectū, sed in operationibus actiuæ communicāt etiam inferiores vires quæ sunt in nobis,& brutis communes.Nonò, Dominus addit,Maria optimā partem elegit.Vnde contemplatiua vita maioris est meriti,quā actiua:nam radix merendi est charitas quæ consistit in dilectione Dei,& proximi.Sed cōtemplatiua directè,& immediatè pertinet ad dilectionē Dei,circa quem insistit, vita verò actiua directiùs ordinatur ad proximū.Potest tamen contingere,q aliquis in operibus vitæ actiuæ plus mereatur,quàm alius in operibus cōtemplatiuæ,vt si propter abundātiam diuini amoris,& propter eius gloriam interdum sustineret à dulcedine contemplationis diuinæ ad tempus separari, vt dicebat Apost. ad Ro.9.Et contemplatiua vita per actiuam impeditur:si consideratur studium,& exercitium exteriorum actionum,inquantū impossibile est aliquem occupari circa exteriores actiones,& diuinæ contemplationi vacare.Si verò considetatur vita actiua,inquantùm cōponit,& ordinat passiones animæ,sic actiua adiuuat ad contemplationem,quę impeditur per inordinationem interiorū passionū. Atque prior est actiua vita,quàm sit cōtemplatiua,co modo quo aliud dicitur

Maioris meriti est cōtemplatiua vita quàm actiua.

Vita contemplatiua an impediatur per actiuam.

dicitur prius, quo ad nos, videlicet in via cognitionis: est enim actiua vita dispositio quædam ad contemplatiuam. Dispositio autem in via generationis præcedit formã, quæ simpliciter, & secundum suam naturam est potior: sed secũdùm suam naturam contemplatiua est prior actiua, inquantum prioribus, & melioribus insistit, vnde illam mouet, & dirigit. q. 182.

An sit prior actiue, vel contemplatiua vita.

De officiis & Statibus Hominum. *Cap.* 183.

STatus propriè pertinet ad libertatem, vel seruitutẽ siue in spiritualibus, siue in ciuilibus: nã in actionibus humanis negociũ dicitur habere statum secundũ ordinem propriç dispositionis, cum quadam immobilitate, seu quiete. Quare circa homines ea, quç de facili variãt, & extrinseca sunt, non constituunt statũ, vt si aliquis sit diues, vel pauper in dignitate cõstitutus, vel plebeius: sed solũ id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personæ hominis, prout aliquis est sui, vel alieni iuris, & hoc nõ ex aliqua causa leui, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanẽte. Debẽtque in ecclesia esse diuersitas officiorum, & statuum. Primò propter perfectionem ipsius: quia perfectio, & gratiæ plenitudo in Christo existens tan quàm in capite, diuersimodè redundat in membra eius, vt corpus ecclesiæ sit perfectum. Secundò pertinet ad necessitatem actionũ, quç sunt in ecclesia necessariç: quia expedit ad diuersas actiones diuersos deputari homines, vt expeditiùs, & sine confusione omnia peragantur. Tertiò pertinet ad dignitatem & pulchritudinem ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit, vt dicitur 3. Reg. 10. de domo Salomonis. Triplex ergo distinctio diuersitatis fidelium accipi potest. Vna per respectum ad perfectionem, & secũdùm hoc capitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia distinctio capitur per respectum ad actionem: & hçc dicitur distinctio officiorũ, quia dicũtur in diuersis officiis esse, qui ad diuersas actiones sunt deputati. Alia verò est per respectum ad ordinẽ pulchtirudinis Ecclesiç, & secũdum hoc accipitur differentia graduum, prout in eodem statu, vel officio vnus est alio superior, vnde in Psal. dicitur, Deus in gradibus eius cognoscetur. Et dicũtur homines, incipientes, proficientes, & perfecti secundum quòd per hoc

Status quid importet, in suiratione.

In ecclesia debet esse diuersitas statuũ, & officiorũ.

An officia distinguãtur per status.

Differentia statuũ quomodo capiatur.

ſtatus diſtinguuntur:inuenitur enim in reb' ſpiritualib' duplex ſeruitus,& duplex libertas,vna quidē ſeruitus eſt peccati,altera verò iuſtitiæ:nam ſeruitus peccati, vel iuſtitiæ eſt,cum aliquis ex habitu peccati ad malum inclinatur,vel ex habitu iuſtitiæ ad bonum.Sic etiam duplex eſt libertas, vna à peccato,alia à iuſtitia:nam libertas à peccato eſt cùm aliquis ab inclinatione peccati non ſuperatur,libertas verò à iuſtitia eſt,cũ non retardatur aliquis à malo propter amorem iuſtitiæ.Sed vera libertas eſt à peccato,ſicut vera ſeruitus eſt illa peccati.q.183.

De his quæ pertinent ad Statum Perfectionis in communi. Cap.184.

Perfectio vitæ attenditur ſecundum charitatem.

Aliquis perfectus eſſe poteſt in hac vita.

PErfectio Chriſtianæ vitæ attenditur ſpiritualiter ſecundùm charitatē, quia vnumquodque perfectum eſſe dicitur,inquãtum attingit proprium finem,qui eſt vltima perfectio rei,charitatis autem eſt,per quã cõiungitur anima Deo,nã qui manet in charitate,in Deo manet, & Deus in eo.Et triplex perfectio cõſiderari põt.Vna abſoluta,quæ attenditur non ſolum ſecundũ totalitatem ex parte diligentis,ſed etiam ex parte diligibilis,prout Deus tantum diligitur,quantum diligibilis eſt:& iſta perfectio non eſt poſſibilis creaturæ,ſed ſoli Deo competit, quo eſſentialiter bonum inuenitur.Alia eſt perfectio,quæ attenditur ſecundùm totalitatem abſolutam ex parte diligentis prout affectus ſecundùm totũ poſſe ſuũ ſemper actualiter tendit in Deũ:& iſta perfectio non eſt poſſibilis in vita,ſed erit in patria.Tertia verò perfectio eſt,quę neque attenditur ſecũdũ totalitatem ex parte diligibilis,neque ex parte diligentis quantùm ad hoc, quòd ſemper actu feratur in Deũ,ſed quantũ ad hoc,ꝙ excludantur ea,quæ repugnãt motui dilectionis in Deum:& iſta poteſt haberi in Via dupliciter. Vno modo,in quãtùm ab effectu hominis excluditur omne id ꝙ contrariatur charitati,ſicut eſt peccatum mortale. Alio modo inquantùm excluditur ab effectu hominis nõ ſolum id, quod eſt contrarium charitati,ſed omne illud, quod impedit ne affectus mẽtis totaliter dirigatur in Deũ, ſine qua perfectione charitas eſſe põt, vt in incipientibus, & proficientibus. Et perfectio vitæ humanæ eſſentialiter cõſiſtit in dilectione Dei,& proximi,de qua dãtur præcepta duo

duo, in quibus tota lex pendet, & Prophetæ, & per consequens omnis perfectio: nam charitas Dei sine mensura præcipitur, & nihil eius sub consilio derelinquitur. Sed secūdariò & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quia sicut cætera præcepta ordinantur ad charitatem remouendo ea, quę contrariantur charitati, sic cōsilia ordinantur ad eam, excludendo illa, quæ impediunt actum charitatis. Et nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamē non sunt perfecti: nam in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectè, sed quia se obligat perpetuò ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit autem aliquos se obligare, qui tamen nō seruant, & aliquos implere, ad quod se non obligauerunt. Religiosis itaque, & Episcopis competit esse in statu perfectionis: nam religiosi se voto astringunt, ita vt abstineant à secularibus rebus, quibus licitè vti poterant, & hoc agant, vt liberiùs Deo vacent, in quo cōsistit præsentis vitæ perfectio: sitque horum obligatio cum quadam solennitate professionis, & benedictionis. Similiter Episcopi obligantur se ad pastorale officium, vt etiam ponāt pro ouibus animam suam: & cum ista professione adhibetur quædam solennitas consecrationis, vt dicit Dion. 5. de Cœl. Hier. Cæteri verò suscipientes sacrum ordinem non sunt in statu perfectionis: nā per ordinem suscipiunt potestatem perficiendi quosdā sacros actus, sed non obligantur ex hoc ipso ad ea, quæ sunt perfectionis, nisi in susceptione sacri ordinis apud ecclesiā Occidentalem, in qua emittitur votum continentiæ, quod est vnum pertinentium ad perfectionem. Vnde non ponuntur simpliciter in statu perfectionis, quāuis perfectio requiratur ad dignè exercendos hos actus: nec etiam ex parte curæ suscepte ponuntur in statu perfectionis, quia nō obligātur ex hoc ipso vinculo perpetui voti, vt curam animarum retineant, cum possint eam deserere, vel transeundo ad religionem, sine licentia Episcopi, vel cum eius licentia, dimittere parochiam, quod non possunt Episcopi sine licentia Papæ, qui in perpetuis votis dispēsat. Status itaque Episcoporū perfectior est statu religiosorum: illi enim se habent vt perfectiores, religiosi verò vt perfecti. Semper autem agens præstantius est patiente: nec obstat quòd Episcopi propriè non

An quiescens que perfectus sit in statu perfectionis.

Episcopi & religiosi si sunt in statu perfectionis.

An omnes prelati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Status episcoporū perfectior statu religiosorum.

non abrenuncient,quia sufficit eis id habere secundùm animi præparationẽ,vt si opus esset,quòd omnia dimitterent, & hoc pertinet ad perfectionem. Sed religiosi quantum ad statum maioris perfectionis sunt,quàm curati,& archidiaconi: quantũ verò ad ordinem si sunt pares,sed ratione status excellit religiosus,qui habet vtrunque:quantùm autem ad officium religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium,curati verò non ita se obligant,sed quædã particularia circa curam animarum eorum officio committuntur ab episcopis,ad quos principalis cura spectat,& ideo status religionis comparatur ad officium curatorum,vt vniuersale ad particulare:& sicut holocaustum ad sacrificium quod est minus holocausto:& hoc intelligitur si fiat cõparatio secundum bonitatem.Sed si attendatur difficultas benè conuersandi in religione,& in officio curæ animarũ,sic difficilius est conuersari benè cum cura animarũ propter exteriora particula:quamuis conuersatio religionis sit difficilior,quãtùm ad ipsum genus operis propter altitudinem obseruantiæ regularis.q.184.

Religiosi maioris perfectionis sunt, quàm curati & archidiaconi.

De his,quæ pertinent ad Statum Episcoporum. Cap. 185.

An liceat appetere episcopatum.

APpetere Episcopatũ,vt proximorum vtilitati intẽdatur,est secundùm se laudabile,& virtuosum,maximè in primitiua ecclesia,quãdo dubiũ nõ erat per ipsum perueniri ad supplicia: vnde non de facili,tunc inueniebatur,qui tale opus assumeret. Sed quia episcopatui adiungitur celsitudo gradus,cùm super alios constituatur,appetere episcopatum est præsumptuosum.Adduntur etiam ei reuerentia,honor,& diuitiæ ,quare ratione istarum circunstantiarum non licet appetere,cum ad cupiditatem,& ambitionẽ pertineat: potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere,si eũ contingeret in tali officio esse,ita quòd opus bonum cadat sub desiderio,& primatus dignitatis.Nec licet episcopatum iniunctum omninò recusare,quamuis,secundùm propriam voluntatem conueniat homini principaliter propriæ saluti insistere:debet tamẽ ex dispositione alterius potestatem habentis aliorũ saluti intendere.Nec gubernationem aliorũ recusare potest : quia proximorum charitati repugnaret,quorum vtilitate se debet aliquis exponere,repugnarétque humilitati,per quam

An liceat episcopatum omninò recusare.

aliquis

aliquis tenetur se subiicere mādatis Superioris. Et circa assumptionem alicuius ad episcopatum, considerandū est ex parte eius, qui assumit, vt eligat, vel prouideat, qui rectè diuina mysteria dispenset, & vtilitatem ecclesię procuret. Nō igitur tenetur assumere meliorē simpliciter, quod est secūdùm charitatem, sed meliorem, quo ad regimen ecclesiæ, qui eam possit instruere, defendere, & pacificè gubernare: quòd si eligerent quos plus amant, vel quorum obsequiis sunt debiti, in eis esset acceptio personarum, quod est graue peccatum. Ex parte verò eius, qui assumitur, nō requiritur, quòd reputet se aliis meliorem, quia hoc esset superbum, & præsumptuosum: sed sufficit, quòd nihil in se inueniat, per quod illicitum ei reddatur, vt prælationis officium assumat. Vnde Petrus à Domino interrogatus non se prætulit aliis, sed simpliciter respōdit, quòd Christum amaret. Et quia perfectio status episcopalis consistit in hoc, quòd aliquis ex diuina dilectione obligat se, vt saluti proximorum insistat, ideo tandiu obligatur, curam pastoralem tenere, quādiu potest subditis proficere ad salutem, quam negligere non debet etiā propter contēplationis diuinæ quietē, vt dicit Ap. ad Phi. 1. Ecce quid eligam ignoro, &c. nec etiā propter quæcūque aduersa vitanda, vel lucra quærenda: cùm bonus pastor ponat animam pro ouibus suis. Cōtingit tamen, quòd quandoque impeditur episcopus procurare salutem subditorū, multipliciter, vel propter defectū proprium, vt si sit homicida, simoniacus, bigamus, senex, vel infirmus, vel ex parte aliorum cùm graue scandalum oritur, dum tamen nō oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut iustitiā ecclesię conculcare: quia sic non esset dimittenda cura pastoralis: supradictis tamē casibus licet Papæ dispensare in voto perpetuo. quo quis se ad curā subditorū adstrinxit episcopatū suscipiens. Nec debet episcopus deserere gregē suū personaliter propter aliquod temporale cōmodū seu imminens personale periculū, vbi subditorū salus exigit pastoris præsentiā, cū bonus pastor ponat animā pro ouibus. Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium prouideri, licet pastor vel propter cōmodum eccle. aut personę periculum corporaliter gregem deserere, & in aliam ciuitatem fugere vt dicit Aug. in epist. ad Honoratū. Licétque episcopo propriū habere, nisi se vo

An qui assumitur ad episcopatum debeat esse melior cæteris.

An episcopus possit episcopatū deserere, & se trāsferre ad religionem.

An episcopo liceat propter persecutionem gregem deserere.

Episcopo licet habere propriū.

to ad

to adstrinxerit ad contrarium:nam viuere sine proprio supererogationis est:nec cadit sub pręcepto,sed sub consilio. Episcopi autem in sua ordinatione ad hoc non se obligāt, nec inest pastorali officio, vt absque proprio viuant. Bona verò propria ex ipsa rerū conditione non obligantur aliis conferre,sed possunt sibi retinere, vel aliis pro libito conferre:cū sint in eorū dominio. Vnde de eis nō tenentur da re nisi secundū quòd requirit debitum charitatis. vt suprà dictū est. De ecclesiasticis verò bonis sunt dispēsatores, vel procuratores,ad quos bona fides requiritur. Quare attendi debet,quod dicitur 12.q.2.nam de redditibus ecclesiæ,seu oblationibus vna portio debetur Episcopo, duæ fabricis, videlicet & pauperibus, vltima clericis diuiditur, pro singulorum meritis, si verò distincta sint bona, quæ in vsum Episcopi cedere debent,& vltrà id retinuerint de his, quæ eroganda sunt in supradictos vsus, non est dubium,quòd cōtra fidē dispensationis agunt, & mortaliter peccant,&ad restitutionem tenentur. De illis autē,quæ spiritualiter sunt suo vsui deputata,est eadē ratio, quæ de propriis bonis dictum est:nā si aliis non subuenirent, vt debitum charitatis requirit ,vel immoderatum haberent vsum, seu affectum, peccarent. De his itaque,si aliquid sibi subtraherent. vt cō sanguineis,vel aliis dent,non peccāt:dummodò moderatè id faciāt,vt non indigeant,nō autem,vt ditiores inde fiant. Si verò prædicta bona sunt distincta, fidei Episcoporum committuntur,& tunc si esset modicus excessus,vel defectus,nō peccarent:si verò esset multus:nō posset latere. Et si quis religiosus in Episcopum promoueretur,ad illas ob seruantias suæ regulæ teneretur, quæ officium pastorale non impedirent,sed magis valerent ad custodiā perfectionis:sunt enim tanquā disponentia quædam,quę adueniente perfectione non tolluntur. Illæ,aut quę officio pōtificali repugnant,sicut solitudo,silentium, graues vigiliæ,ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum suum officium,tollunrur,& eas obseruare non tenentur. q.185.

Episcopi an mortaliter peccent, si bona ecclesiastica pauperibus nō distribuāt.

An episcopus religiosus teneatur ad obseruantias regulares.

De his, quæ pertinent ad Statum Religionis. Cap. 186.

Religio importat statum perfectionis.

Religio statū perfectionis nominat:quia quod cōmuniter multis cōuenit, antonomasicè attribuit ei,cui

per

per excellentiam cōpetit,ficut nomē fortitudinis vendicat fibi illa virtus,quę circa difficillima firmitatē animi feruat. Sed religio eft quædam virtus,per quā aliquis exhibet aliquid ad Dei cultum:& ideo antonomaficè illi dicuntur religiofi,qui fe totaliter mancipant diuino feruitio,quafi holocauftum Deo offerentes,cum in hoc perfectio hominis confiftat. Non tamen quilibet religiofus tenetur ad omnia cōfilia,nec ad omnia exercitia,quibus ad perfectionē peruenitur,fed folùm ad illa quæ funt determinata fecundum regulam quam profeffus eft:nam qui operatur ad finem nō ex neceffitate conuenit ei quod affecutus fit finem, fed requiritur,quòd per aliquā vitam tēdat in finem. Quare qui ftatum religionis affumit non tenetur habere charitatem perfectam,fed ad illam tendere,& operam dare, vt habeat. Requiritúrque paupertas ad perfectionē religionis cū neceffarium fit abftrahere effectum fuum à rebus mūdanis: nam diminutio cupiditatis nutrimentū eft charitatis. Vnde ad perfectionem ipfius acquirēdam primū fundamentum eft voluntaria paupertas,vt aliquis fine proprio viuat,dicēte Domino,Si vis perfectus effe,vade vēde omnia quę habes & da pauperibus: qui enim nihil fibi referuat,offert holocauftū,quod eft maius facrificio. Requiritur etiā perpetua continētia, quia vfus carnalis copulæ retrahit animū ne totaliter feratur in Dei feruitiū propter vehementiā delectationis,ex cuius frequenti experientia augetur concupifcentia,ingerítq; follicitudinē homini de gubernatione vxoris,filiorū & rerū temporaliū,quę ad eorū fuftentationē fufficiāt. Vnde requirit̃ perpetua cōtinentia ficut voluntaria paupertas. Nec obftat ꝙ antiqui Patres perfectionem animæ fimul cum diuitiis habuerunt,& matrimonio:quia fi tempus fuiffet feruandæ continentiæ,& paupertatis,ftudio fius hoc feciffent. Nec aliquis debet hoftes inermis inuadere,quia Samfon cum mandibula afini multos hoftiū peremit:neque nos infirmiores præfumere debemus effe tantæ virtutis,vt illi erant. Atque obedientia pertinet ad perfectionem religionis : nam ille qui inftruitur , vel exercitatur,vt ad aliquem finem perueniat, oportet, quòd directionem alicuius fequatur,quafi difcipulus fub magiftro. Quare oportet religiofos fubdi inftructioni , & imperio alicuius in his quæ pertinent ad religiofam vitam:hoc autem

Quilibet religiofus nō tenetur ad omnia confilia.

Paupertas requiritur ad perfectionem religionis.

Perpetua continentia requiritur ad perfectionem religionis.

Obedientia pertinet ad perfectionem religionis.

tem fit per obedientiã, videlicet obediendo Prelatis non so lũ in his quæ pertinẽt ad necessitatẽ virtutis quod est omnib⁹ cõmune, sed etiã in his, quæ pertinent ad exercitium perfectionis, quod est propriũ religiosorũ. Quæ obediẽtia cõparatur ad primã, sicut vniuersale ad particulare: nec dicitur hæc obediẽtia necessitas coactionis, sed liberę volũtatis, inquantũ homo vult obedire, licet forte non vellet id, quod mãdatur secundũ se consideratũ implere. Et ad perfectionem requiritur, ꝙ tria hęc sub voto cadãt, continentia, paupertas, & obedientia, vt dicit Greg. cũ quis omne quod viuit, omne quod habet, omne quod sapit, Deo vouerit holocaustũ est. quod ad eos pertinet, qui præsens seculũ deserunt: nã immobilitas sequelæ Christi per votũ firmat, & fœlix necessitas eos in meliora cõpellit, vt dicit Aug. in Epist. ad Armentariũ, per votũ enim totã vitã suã simul exhibet homo, ꝙ actualiter exhibere nõ posset: quia nõ est tota simul. Et cõuenienter ex his tribus votis integratur status religionis, qui tripliciter cõsiderari potest. Vno modo secundum quod est exercitiũ tendẽdi in perfectionẽ charitatis. Alio modo, prout quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus. Tertio modo, secundum ꝙ est quoddã holocaustum, per quod aliquis se, & sua offert Deo: nam quãtùm ad primum requiritur quòd aliquis à se remoueat illa per quæ posset impediri, ne totaliter eius affectus tendat in Deũ. Quæ tria sunt, primum cupiditas exteriorũ bonorum, quæ tollitur per paupertatem. Secundum est cõcupiscentia delectationum sensibilium quæ tollitur per cõtinentiã. Tertium est inordinatio voluntatis, quæ tollit per obedientiam, per hæc etiam tollitur inquietudo secularis sollicitudinis. Similiter & holocaustum fit, cum aliquis totũ quod habet, offert Deo: habet enim homo triplex bonũ. Primò exteriorũ rerũ, quod offert Deo per votum voluntariæ paupertatis. Secundò offert bonum proprij corporis per continentiã, abrenunciando maximis delectationibus. Tertiũ bonum est animæ, quod offert quis per obedientiã submittendo voluntatem, per quam homo vtitur omnibus potentiis, & habitibus animę. Et inter tria vota potissimum est illud obedientiæ. Primò, quia per obediẽtiam homo offert ipsam voluntatem, quæ potior est, quàm corpus, & res exteriores quæ offeruntur per alia vota. Secundò votum obedientiæ

Trium supradictorũ votum requiritur ad perfectionem religionis.

Conuenienter ex his tribus votis integratur status religionis.

Votum obedientiæ est potissimũ inter hæc tria.

obedientiæ continet sub se alia vota,& non econtrà:etsi religiosus tenetur ex voto seruare continentiam,& paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt. Tertiò, votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis,sed quantò aliquid propinquius est fini,tantò melius est:& hinc est,quòd votum obedientiæ est religioni essentialius.Et religiosus si transgreditur circa ea, quæ cadũt communiter sub præcepto,vt sunt actus virtutum pertinentes ad finem regulę mortaliter peccat.Circa excedentia autem communiter necessitatem præcepti non obligatur ad mortale,nisi adsit contemptus,Quantùm verò ad exteriores obseruantias,inter eas sunt quædã,ad quas obligatur religiosus,ex voto professionis:votum autem professionis respicit principaliter paupertatem,continentiam,& obedientiam,alia verò omnia,ad hæc ordinantur,& ideo harũ trium transgressio obligat ad mortale,aliarum autem transgressio non obligat ad mortale,nisi adsit contemptus regulæ:quia hoc contrariaretur professioni,per quam aliquis vouit regularem vitam.Grauiusq; peccat religiosus eodẽ genere peccati,quàm secularis tripliciter.Vno modo faciendo contra votum,putà fornicando,vel furando.Secundò,si ex contemptu peccet:quia magis ingratus est diuinis beneficiis,quibus est sublimatus.Tertiò, propter scandalum,cũ plures respiciant in vitam eius.Sed si sine contemptu,ex infirmitate,vel ignorantia aliquod peccatum in occulto committat,quod non sit cõtra votum,leuiùs peccat religiosus, quàm secularis:quia si peccatum est leue, ex multis bonis operibus,quæ facit,quasi absorbetur:& si est mortale,faciliùs ab eo resurgit propter intentionem,quã habet erectã erga Deum,quæ etsi ad horam intercipitur,de facili ad pristina reparatur:vt Petro peccanti accidit,& etiam à religiosis sociis iuuatur ad resurgendum, vt dicitut Eccl.4.q.186

An religios⁹ mortaliter peccet sẽper cum transgreditur vota regulæ suæ

An religiosus peccet grauius,quã secularis in eodem genere peccati.

De his,quæ competunt religiosis. Cap.187

Religiosi non habent ex voto,vel regulę pręcepto, vt nõ possint docere,prędicare,& similia facere,imò ex statu perfectionis potentiores,&magis idonei reddũtur ad spiritualia ista exercenda. Dicitur autẽ eis nõ licere nõ quòd habeant aliquod cõtrarium, sed quia deficit eis, vnde id possint:quare si ordinẽ, seu iurisdictionẽ accipiant,

An liceat religiosis prædicare,docere et similia

aut eis cõmittatur ab habentibus poteſtatem, poſſunt hæc omnia exercere, quia ſtatui religionis nõ repugnãt. Et quia ſtatus religionis eſt ordinatus ad conſequendam perfectionem charitatis, principaliter intendere debent religioſi ad hoc, quòd Deo vacent, ſecundariò ſuccurrere negotiis proximorum, vt dicit Apo. ad Gal. 6. Quare tractare negotia ſecularia ex cupiditate, & ipſis, & clericis prohibetur: ſed ex charitate cũ debito moderamine, & ſecundùm Superioris licentiam in ſecularibus negotiis ſe ingerere poſſunt miniſtrando & dirigendo. Et manibus operari nõ minùs tenẽtur religioſi, quàm ſeculares: nam labor iſte principaliter ordinatur ad victum quærendum. Secũdò, ad tollendum ociũ, ex quo multa mala oriuntur. Tertiò, ad concupiſcentiæ refrænationem, vt maceretur corpus. Quartò, ad eleemoſynas faciendas neceſſitatem patientibus: labor itaque manualis, prout ordinatur ad victum quærendum, ita cadit ſub neceſſitate præcepti, in quantùm eſt neceſſarium ad talem finem: ſed quod ordinatur ad finem, intãtùm eſt neceſſariũ: prout finis ſine eo eſſe nõ põt. Quare qui aliunde nõ habet, vnde viuat, tenetur manibus operari: cuiuſcunque ſit cõditionis. Præcipitque Apo. opus manuale ad euitandum furtũ, cupiditatẽ rerum alienarum, &. turpia negotia, & per opus manuum intelliguntur omnia negotia, & officia, ex quibus homines licitè victũ lucrantur. Licétque religioſis viuere de eleemoſynis à fidelibus collatis, cùm etiam magnas poſſeſſiones licitè recipiant, vt actibus religioſis inſiſtere poſſint: quare ſi neceſſitatẽ patiantur, vel propter corporis infirmitatem, ſeu quod manibus quærunt non ſufficiat, aut in priſtina conuerſatione laborare non conſueuerunt de eleemoſynis viuere debent. Efficitúrque aliquid alicui debitum ex hoc, quòd exhibet aliquid temporale, vel ſpirituale: & ſecundùm hoc religioſi de eleemoſynis viuere debẽt, ſi prædicẽt authoritate Prælatorum. Secundò, ſi ſunt miniſtri altaris. Tertiò ſi inſiſtant ſtudio Scripturę ad cõmunem vtilitatem totius eccleſię. Quartò, ſi bona, quæ habebant, monaſterio largiti ſunt: ſi verò aliqui ſint religioſi, qui abſque neceſſitate, & vtilitate, quã afferãt, velint ocioſi de eleemoſynis, quę dantur pauperibus, viuere, hoc eis eſt illicitum: vt dicit Auguſtinus in lib. de Operib' Mon. Et ex cauſa humilitatis ad ſubmittendam ſuperbiam in ſeipſis, vel ad aliorum exemplum

An liceat religioſis tractare ſecularia negotia.

An religioſi teneantur manibus operari.

Licet religioſis viuere de eleemoſynis.

An licitũ ſit mendicare.

plũ licet mendicare: vnde pro grauibus culpis iniungitur aliquibus, vt mendicent peregrinando. Sed quia humilitas sicut & aliæ virtutes, sine discretione esse non debet, ideò oportet discretè mendicantem ad humiliationẽ assumere, vt ex hoc homo cupiditatis notam non incurrat. Si verò mendicitas fit ex cupiditate diuitiarum, vel otiosi victus, est illicita: quòd si fiat propter aliquam publicã vtilitatem, vt pro constructione pontis, vel ecclesiæ, seu pro re aliqua bona omnibus licet mendicare. Licet etiã religiosis vti vilioribus vestibus, quàm aliis, prout sunt signa contemptus diuitiarũ, & mũdani fastus, nécnon humani status, quia qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. Sic reges humiliati cilicio induebantur, & Ioannes pilis camelorum. Si verò fieret propter inanem gloriam esset vitiosũm, vt dicit Augu. in lib. de sermo. Domini. q. 187.

Licet vti religiosis vilioribus vestibus.

De Differentia Religionum. Cap. 188.

IN omni religione cõmune est, vt aliquis totaliter se præbeat ad seruiendum Deo, ex hac parte nõ est diuersitas inter religiones, sed diuersitas est secundùm varia exercitia in quibus homo potest seruire Deo, vt in castigatione corporis per abstinentiam ciborum, per nuditatem, & similia: vel secundùm diuersitatem eorũ, ad quæ ordinantur sicut vna ordinatur ad redimendos captiuos, alia ad visitandos infirmos, alia ad suscipiendos peregrinos: & hęc maior est diuersitas, quæ attenditur secũdùm diuersos fines, ad quos ordinantes religiones respexerunt, quàm illa, quę attẽditur secũdùm diuersa exercitia. Et aliqua religio institui debuit ad opera vitę actiuę: quia status religionis ordinatur ad perfectionẽ charitatis, quę se extẽdit ad dilectionẽ Dei & proximi. Sed ad dilectionẽ Dei directè pertinet contẽplatiua vita, ad dilectioẽ verò proximorũ pertinet actiua, quę eorũ necessitati deseruit: atque obsequiũ in eos delatum redundat in Deum, cùm propter Deũ proximi diligũtur: vnde obsequia ista proximis facta, inquantùm referuntur ad Deum sacrificia quędã esse dicuntur. Et quia propriè ad religionem pertinet sacrificium offerre Deo: consequens est, quòd religiones quædam ad opera vitæ actiuæ ordinentur. Et aliqua rectè ordinari potest ad militãdũ, in quantùm pertinet ad subuentionem proximorum, & obse-

An sit vna religio tantùm.

Aliqua religio institui debet ad opera vitæ actiua.

Aliqua religio potest instituti ad militandum vt aliqua ad prædicandum.

quium Dei,non ad aliquid mundanum tollendum,sed pro pter defensionem diuini cultus,publicæ salutis,& etiã pau perũ oppressorum,vt legitur de Iuda Machabæo. Institui etiam potest aliqua religio ad prædicandũ,& confessiones audiendũ:quia magis procuratur obsequium Dei,& vtili tas proximorum per ea,quæ pertinent au spiritualẽ animę salutẽ,quàm per ea,quæ pertinent ad subueniẽdum neces- sitati corporali:nam Deo nullum sacrificium est magis ac- ceptum,quàm Zelus animarũ,vt dicit Grego.super Ezech. Est etiam aliqua religio instituenda ad studendũ:nam stu- dium adiuuat ad cõtemplandum, illuminãdo intellectum in consideratione diuinorum,& indirectè ad remouendos errores ignorantium Scripturas.Iuuat etiam religiosos ad officium prędicationis,valet ad euitandam carnis lasciuiã, quia eam macerat propter studij laborem,valet ad auferen dam cupiditatem diuitiarum,vt dicitur Sap.8.& ad obędiẽ- tię documentum.Et quia differẽtia vnius religionis ad aliã principaliter attẽditur ex parte finis,&secundariò ex parte exercitij,ideo illa religio alteri præfertur,quæ ordinat ad finem absolutè potiorem,vel quia est maius bonũ,vel quia ad plura bona ordinatur.Sed si finis sit idem, secũdariò at tenditur pręeminentia religionis non secundum quantita tem exercitij,sed secundùm proportionẽ eius ad finem in tentum.Sic ergo dicendum est,ꝙ vnum opus vitæ actiuæ est,quod deriuatur ex plenitudine cõtẽplationis,sicut do ctrina,&prędicatio:sicut enim maius est illuminare,quàm lucere solum,ita maius est cõtemplata aliis tradere,quàm solum contemplari.Aliud est opus vitæ actiuæ,quod rota- liter consistit in occupatione exteriori,sicut dare eleemosy nas,recipere hospites,& similia:& hæc minora sunt cõtem platiuis,nisi in casu necessitatis.Quare summum gradũ re nent religiones,quæ ordinantur ad prædicandum,& docẽ dum.Secundum gradum tenent,quę ordinãtur ad cõtem plandum.Tertiũ,quę ordinãtur circa exteriores actiones: & in singulis horum graduum potest attendi pręeminẽtia, secũdum quòd vna religio ordinatur ad altiorem actũ in eodem genere:sicut melius est redimere captiuos ,quã re- cipere hospites,& in contemplatiua potior est oratio,quã lectio.Potest etiam attendi præeminentia,si vna earum ad plura horum ordinetur, quàm alia: vel si conuenienriora

Aliqua ad studendum.

An religio vitæ contẽplatiuæ sit potior ea quæ attendit ad actiuam.

statuta

ſtatura habeat ad propoſitum conſequendum. Nec habere aliquid in communi diminuit perfectionem religionis:nã perfectio eſſentialiter conſiſtit in ſequela Chriſti,& non in paupertate,quæ eſt inſtrumentum ad ipſam tollendã ſollicitudinem ſeculi,amorem diuitiarum,& inanem gloriam, quæ naſcitur ex diuitiis. Quòd ſi res iſtæ exteriores non quærantur niſi in modica quantitate,& quãtùm ſufficiunt ad victum,non repugnant perfectioni Chriſtianę vitę. Sed ſollicitudo,quæ adhibetur circa bona cõmunia, pertinere poteſt ad charitatem: licet per hoc impediri poſſit aliquis actus charitatis altior, videlicet contemplationis diuinæ, aut inſtructionis proximorum. Vnde habere ſuperabundãtes diuitias in communi eſt impedimentum, licet non totaliter eam tollat: habere autem de rebus exterioribus in com muni, quantùm ſufficit ad victum, non impedit perfectionem religionis, ſi attenditur communis finis religionis, qui eſt vacare diuinis obſequiis. Sed ſi conſiderantur ſpirituales fines religionum, tantò vnaquæque religio ſecundùm paupertatẽ erit perfectior, quantò eſt magis proportionata ſuo fini:nam religio,quę ordinatur ad actiones corporales actiuę vitæ,putà ad militandum, vel ad ſeruandam hoſpitalitatem,imperfecta eſſet ſi careret diuitiis. Religio verò ordinata ad contemplationem tantò perfectior eſt,quantò minorem ſollicitudinem temporaliũ habet:ex quibus patet,quòd conſeruare pecuniam,& alias res communes ad ſuſtentationem congregationum,& aliorũ pauperum,eſt perfectioni conforme, quã Chriſtus ſuo exemplo docuit. Nec perfectior eſt religio in ſocietate viuentium, quàm ſolitariam vitam agentium: nam ſolitariũ debet eſſe ſibi per ſe ſufficiens,quod pertinet ad rationẽ perfecti. Vnde ſolicitudo cõpetit cõtemplanti,qui ad perfectũ peruenit,vel ex ſolo diuino munere,vt de Ioanne Baptiſta dicitur,vel per exercitium virtuoſi actus, ſecundùm illud ad Hebræos quinto,Perfectorum eſt ſolidus cibus. Ad tale autem exercitium iuuatur homo ex aliorum ſocietate dupliciter. Vno modo quantùm ad intellectũ, vt inſtituatur in his, quæ ſunt contemplanda. Alio modo,quantùm ad effectum, vt noxiæ affectiones reprimantur exẽplo & correctione aliorum: ſi verò ſine præcedenti exercitio talis vi ta aſ

Habere aliquid in communi an diminuat perfectionem religionis.

An perfectior ſit religio viuentiũ in ſolitaria vita, vel ſocietate.

ta ſumatur, eſt periculoſſima, niſi per diuinam gratiam ſup pleatur. q. 188.

De ingreſſu religionis.
Cap. 189.

Non exercitati in præceptis poſſunt ingredi religionem.

Religionẽ ingredi non ſolũ expedit his, qui ſunt exercitati in præceptis, vt ad maiorẽ perfectionẽ perueniant, ſed etiam his, qui nõ ſunt exercitati vt faciliùs peccata vitent, & perfectionem aſſequantur, quia obſeruãtiæ religionis tollunt occaſiones peccandi, & impedimẽta perfectæ charitatis. Et laudabile eſt obligari voto ad religionis ingreſſum: vnum enim & idem opus ex voto factũ laudabilius eſt, quàm ſi ſine voto fiat: tum quia vouere eſt actus religionis, quæ habet quandã excellentiam inter virtutes, tum quia voluntas hominis per votũ firmatur ad faciendũ bonũ, & felix eſt neceſſitas, quæ ad meliora trãſmittit, vt dicit Auguſt. ad Armentarium, coactio nanque iſta nõ eſt neceſſitas abſoluta, ſed ex fine: quia poſt votum non poteſt aliquis conſequi ſalutis finem, niſi impleat votum.

Laudabile eſt voto obligari ad religionis ingreſſum.

Qui vouit tenetur ex neceſſitate ingredi religionẽ.

Tenetúrque ex neceſſitate ad religionis ingreſſum, qui ſe voto obligauit: nõ enim pollicitatio facta Deo ſolui poteſt ſine vindicta. Quare ſi aliquis ſe obligauit abſolutè, tenet̃, quàm citiùs poterit, ingredi religionẽ legitimo impedimẽto ceſſante: ſi verò ad certum tempus, tenetur tẽpore aduenięte, vel cõditione exiſtẽte. Si quis itaq; vouẽs intendit ſe obligare nõ ſolũ ad ingreſſum religionis, ſed ad perpetuo remanendũ, tenetur perpetuo remanere, ſi verò intẽdit ſe obligare ad ingreſſum religionis cauſa experiendi cũ libertate manendi, vel exeundi, nõ tenetur remanere. Si verò vouẽdo ſimpliciter cogitauit de ingreſſu abſque hoc ꝙ cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingreſſum religionis ſecũdũ formã iuris cõmunis, quę eſt, vt ingredientib⁹ detur annus probationis, vnde nõ tenet̃ perpetuò in religione permanere. Et duplex eſt votũ. Vnũ ſimplex qđ cõſiſtit in ſola promiſſio ne facta Deo, quæ ex interiori mentis deliberatione ꝓcedit: & hoc efficaciam habet ex iure diuino, qđ tamẽ impediri poteſt per defectũ deliberationis, vt in furioſis vel in pueris qui nõdũ habent debitũ vſum rationis, per quẽ ſunt doli

An vouẽs religionẽ teneatur perpetuò manere.

Pueri recipi poſſunt in religione.

doli capaces, quem quidem pueri habent vt frequẽtiùs circa quartum decimum annũ, puellæ verò circa duodecimũ: qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamẽ anticipatur, & in quibusdam tardatur, secũdum diuersam dispositionem naturæ suæ potestatis, quia reuocari potest ab habẽte iurisdictionem in eis. Sed si ante annos pubertatis aliquis puer haberet vsum arbitrij, obligaretur quò ad Deum, non autem quãtum ad ecclesiam, quæ respicit id quod in pluribus accidit. Aliud est votum solẽne, quod facit monachũ, vel religiosum: & hoc subditur ordinationi ecclesię propter solennitatem, quam habet annexam. Et quia ecclesia respicit id, quod in plurib⁹ est, professio facta ante tẽpus pubertatis, quantuncunque aliquis habeat vsum rationis plenũ, vel sit doli capax, non habet suum effectum, vt faciat profitentem iam esse religiosum. Sed quãuis ante annos pubertatis non possint profiteri, possunt tamen cum voluntate parẽtum recipi in religione: vt ibi nutriãtur. Vnde dicitur, Bonum est viro, cùm portauerit iugum ab adolescentia sua, & de Io. Baptista dicitur, quod puer crescebat, & cõfortabatur spiritu, & erat in desertis. Non tamẽ licet parẽtibus dimissa cura filiorum in religionem ingredi, nisi prouideãt qualiter educari possint: sic & filij non debent dimittere parentes, si eis aliter prouideri non potest, quã per eorum obsequium. Sed si parentes non sunt cõstituti in tali necessitate, vt filiorum obsequio multum indigeant, possunt filij religionem intrare, & cõtra eorum præceptum: quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatẽ habet, quãtum ad ea, quę pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt diuini obsequij cum magis obtemperandũ sit Patri spirituum, vt viuamus, quàm parentibus carnalibus, vnde Dominus, Mat. 8. & Luc. 9. reprehẽdit discipulum, qui nolebat eum statim sequi propter paternam sepulturã: & Archidiaconi, presbyteríque curati ad religionẽ transire possunt, & liberè abrenuntiare Episcopo curam eis commissam absq; spirituali licentia Papæ: quia non obligãtur voto perpetuo, & solemni ad curam animarum retinendã, sicut obligantur Episcopi, qui præsulatum deserere non possunt quacũque occasione absq; authoritate Romani Põtificis. Et quia multi magis scandalizantur de trãsitu vnius religionis, quam non consueuit, quàm eius quã consueuit, vt in Collat. Patr.

An filij debeant retrahi ab ingressu religionis propter obsequium parentum.

Presbyteri curati possunt ingredi religionem.

abbas Nestorius ait, ideo cæteris paribus transitus iste non est laudabilis sine magna necessitate. Fit autẽ laudabiliter ex triplici causa. Primò ex zelo perfectioris religionis, cuius excellentia nõ consideratur solùm secundùm arctitudinem, sed secundũ id, ad quod ordinatur religio, & secundũ discretionem obseruãtiarum debito fini proportionatarũ. Secundò propter declinationem religionis à debita perfectione, quia eius religiosi incipiunt remissius viuere, & in minori meliùs viuitur. Tertiò propter debilitatẽ, vel infirmitatem, ex qua interdum prouenit, ꝙ non potest aliquis seruare statuta arctioris religionis, laxioris autem alterius posset. In primò tamen casu debet licentiam cum humilitate petere. quæ ei non potest negari, videlicet in arctiorem transeundo. In secundo requiritur iudicium Superioris. In tertio requiritur dispensatio. Licétque alios inducere ad religionem, vt dicitur Iac. vlt. Qui conuerti fecerit peccatorem, &c. & Dan. 12. Qui ad iustitiam erudiũt plurimos, erũt quasi stellæ in perpetuas æternitates. potest tamẽ circa hoc contingere inordinatio, vt si quis alium cogeret ad religionem, siue muneribus traheret symoniacè, vel si mendaciis eum alliceret: imminerer enim sic inducto periculum, ne cùm se deceptum inueniret, retrocederet, & fierent nouissima illius peiora prioribus, vt dicitur Luc. 11. Nec diuturna deliberatio, & multorum consilia in ingressu religionis requirũtur: nam circa ipsum tria considerari possunt. Primò, An ipse ingressus, qui est de meliori bono, de quo si quis dubitaret, Christo derogaret, qui hoc consilium dedit. Secũdo modo potest considerari, quò ad vires eius, qui est ingressurus: nec de hoc debet esse dubium, quia ingredientes non confidũt in virtute propria, sed in diuino auxilio. Tertiò potest considerari modus intrandi religionem, & quam religionem potiùs: & de hoc potest haberi consilium cum his, qui non impediunt. Sic etiam si sit aliquod impedimentum spirituale, putà infirmitatis debitorum, & similium, requiritur consilium eorum, qui prosint, & non impediant.

An liceat transire de vna religione ad aliam.

An aliquis debeat inducere ad intrãdum in religionem.

An requiratur consilium multorum, & magna deliberatio in religionis ingressu.

Compendij Secundæ Partis, Secundæ S. Thomæ Aquinatis. FINIS.

BERARDI



BERARDI BON- IOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII Apostolici, apud Sereniss. Regem Poloniæ

EPITOME,

Tertiæ partis Summæ Theologicæ Diui Thomæ Aquinatis.

In Compendium Tertiæ Partis Summæ Theologicę D. Thomę Authoris PRÆFATIO.



Vemadmodum in rebus naturalibus, cùm præparata fuerit materia cæteris quibusdã qualitatibus, & præuiis alterationibus tum illicò formæ substantiales inducuntur, & ipsæ res naturales generãtur, ita quoque in spiritualibus, cùm primùm sublatis vitiis, & comparatis virtutibus non sine præuenientis gratiæ auxilio, disponuntur homines, meritorum illi quidem & beneficiorum omnium Domini nostri Iesu Christi, quæ ipse in hunc mundum suæ præsentia, & in persona propria intulit, participes efficiuntur: atque itidem rectè sacramenta Ecclesiæ accipiunt, quæ virtute sua illa mirabili & diuina, quam ex passione Christi habent in primis, conferunt gratiam iis, à quibus legitimè (vt conuenit) sumuntur. Propte-

rea cùm duplicem eam partem, in qua præstantissimus Doctor, & sanctissimus vir Diuus Thomas egit, ac disputauit cumulatissimè de virtutibus, ego more meo ad compēdium redegerim, idem similiter vt nunc faciā: superest de Tertia, & vltima Parte: in qua vberrimè disseruit de Saluatore nostro Iesu Christo, deque illius eiusdem ingentibus quidem beneficiis, & innumerabilibus meritis, quæ per se generi hominum præstitit. Et porro etiam de sacramētis, quę ipse idem instituit, & dedit Ecclesiæ suę, vt eius vulnerata membra curentur & sanitatē adipiscatur. Quam Partem hic beatissimus Pater clarissimus Theologus, & egregius Magister noster, ideo absoluere non potuit quia per mortem ad beatam vitam ingressus est: de qua post tractationē sacramentorum continuo scripturus erat, si fuisset superstes in corpore mortis huius. Nullo autem propemodum negocio pīj & candidi Lectores poterunt ea perquierre in quarto scripto huius pręcellentissimi Authoris nostri super quartum librū Sententiarum, quæ desiderantur in hęc Summa theologica, vt vniuersam, & absolutissimam habeant, ac semper teneāt Christianam theologiam

De

DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

CAP. I.

CONVENIENS fuit Deum incarnari: quia vnicuique rei condecens est, quod competit ei secundùm rationem suæ naturæ. Deo autem conuenit quidquid pertinet ad rationem boni: ideo competit ei communicare se creaturæ summo modo, quod maximè fit inquantum naturam creatam sic sibi coniungit, vt vna persona fiat ex tribus, videlicet verbo, anima, & carne. Sed non fuit necessarium simpliciter ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari, quia potuisset Deus per suam omnipotentem virtutē multis aliis modis reparare naturā humanam: sed melior, & conuenientior fuit iste modus. Et hoc quidem considerari potest, quātum ad promotionem hominis in bono. Primò quidem, quātùm ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc, quòd ipsi Deo loquenti credit. Secundò, quantùm ad spē, quæ per hoc maximè erigitur. Tertiò, quantùm ad charitatem, quæ maximè per hoc excitatur, considerando diuinā bonitatem. Quartò, quantùm ad rectè operandum, in quo nobis exemplum se præbuit. Quintò, quantùm ad plenam participationem diuinitatis, quæ vera est hominis beatitudo, & finis humanæ vitæ: & hoc collatū est nobis per Christi humanitatem. Similiter & hoc vtile fuit ad remotionē mali. Primò, per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum præferat, & eum veneretur, qui est actor peccati, cùm potuerit humana natura ita Deo coniungi, vt vna esset persona. Secundò, per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanæ naturę, ne eam peccādo inquinemus. Tertiò, per hoc tollitur humana præsumptio, dū nullis præcedentibus meritis gratia Dei in homine Christo nobis abūdat. Quartò propter maximam Christi humilitatē nostra submittitur superbia. Quintò, ad liberandū hominem à seruitute peccati, vt diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur, quod factū est Christo satisfaciente pro nobis. Homo enim purus satisfacere non poterat pro toto humano genere: Deus autē satis

Conueniēs fuit Deus incarnari.

An fuerit necesse Verbum Dei incarnari propter reparationem nostram.

Si homo non peccasset, an Deus incarnatus esset.

Si homo satisfacere non debebat, vnde oportuit Deum, & hominē esse Iesum Christum. Et quāuis aliqui dixerint, quòd etiā si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus, veri similius tamen est contrarium: ea enim, quæ ex sola Dei voluntate proueniunt supra omne debitū creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi ex auctoritate Scripturæ, per quā nobis diuina voluntas declaratur. Vnde cùm in sacra Scriptura vbique Incarnationis ratio ob peccatū primi parentis assignetur, cōuenientius dicitur incarnationē fuisse in remedium peccati: & quòd si ille non peccasset, Christus nō venisset. August. in Ver. Domini, & Euang. Venit peccatores saluos facere, quamuis potuerit, etiā peccato nō existente, incarnari. Venítque Christus in mundum nō solùm ad delendum peccatum, quod traductū est originaliter in posteros, sed etiam ad delenda sufficienter omnia peccata actualia: quæ maiora intensiuè dicuntur, cùm plus habeant de ratione voluntarij: quamuis extensiuè maius dicatur originale, quod totum genus infecit. Vnde quātùm ad hoc principaliùs venit Christus ad tollendum originale peccatum, prout bonum gentis diuinius est, quàm bonū vnius.

An incarnatio fuerit magis ad tollendum originale peccatū, quàm actualia.

Incarnatio nō erat conueniens ab initio.

Nec fuisset conueniens statim post peccatum.

Nec fuisset conueniens, ab initio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse: quia valētibus nō est opus medico, sed malè habentibus. Nec fuisset conueniens statim post peccatum, Deum incarnari. Primò quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia prouenerat: vnde eo modo erat homo liberādus, vt humiliatus recognosceret se liberatore indigere, & in libertate arbitrij relict⁹ in lege naturali, vires naturę suę cognosceret: vbi cū deficeret, accepta lege, & morbo, nō legis sed naturę vitio inualescente cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, & gratiæ quæreret auxilium. Secundò, propter ordinem promotionis in bonum: secundùm quem ab imperfecto ad perfectū proceditur. Nam prius est, quod animale, deinde quod spirituale. Tertiò, propter dignitatē Verbi incarnati, vt quantò maior Rex venturus erat, tantò præconum series longior præcedere debebat. Quartò, ne feruor fidei temporis prolixitate tepesceret: quia circa finēa mundi refrigescet charitas, vt dicitur Lucæ decimooctauo. Nō tamen differri debuit vsque in finem mundi: quod quidē apparet. Primò, ex vnione diuinæ, & humanæ naturæ: sicut

Nec fuisset conueniens in fine mundi.

enim

enim dictum est, perfectum vno modo tempore præcedit imperfectum, alio modo è conuerso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim, quod de imperfecto fit per perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum: in eo verò, quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem Incarnationis vtrunque concurrit: quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, & ideo nō decuit quòd à principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanę naturę causa efficiens, cùm de plenitudine eius omnes acceperimus: & ideo non debuit Incarnationis opus vsque in finem mundi differri. Sed perfectio gloriæ, ad quam producēda est vltimò natura humana per verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundò, ex effectu humanæ salutis: quia in potestate dātis est quando, vel quantum velit misereri. Venit ergo, quando & subueniri debuit, & gratum sciuit futurum beneficium: cùm enim languore quodam humani generis abolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, & mores immutarentur, elegit Abraham, in quo forma esset reuouatę notitiæ Dei, & morum: cúmque adhuc reuerentia Dei segnior esset, per Moysem legem literis dedit, & quia eam gentes spreuerunt, & Iudęi non seruauerunt, motus misericordia Deus misit Filium suum, qui data omnibus remissione peccatorū, Deo patri illos iustificatos offerret. Quòd si hoc remediū dilatum fuisset vsque in finem mundi, periisset notitia Dei, & morum honestas abolita fuisset in terris. Tertiò, apparet hoc fuisse cōueniens ad manifestationem diuinæ virtutis, quæ homines saluauit non solùm per fidē futuri, sed etiā per fidem præsentis, & præteriti. quæst. j.

De Modo Vnionis Verbi incarnati. Cap. 2.

IMpossibile est vnionem Verbi incarnati esse factam in natura, sumendo naturam, prout significat essentiā, vel quidditatem speciei. Nam tripliciter aliquid vnum ex duobus, vel pluribus constituitur. Vno modo ex duobus integis

An vnio Christi sit facta in natura.

integris remanentibus perfectis, quod quidem fieri non potest nisi in his, quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, vt ex multis lapidibus sine ordine adunatis per solam compositionem fit aceruus: ex lapidibus autem: & lignis secundum aliquem ordinem dispositis, fit domus. Et hoc modo nō potest esse vnio Incarnationis Verbi. Primò, quia talis compositio, vel ordo, vel figura, est forma accidentalis: & sic sequeretur, quòd vnio Incarnationis esset per accidens: quod improbabitur. Secundò, ex talibus non fit aliquid simpliciter, sed secundùm quid: quia remanent plura actu. Tertiò, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus: vnde non constituetur in Christo vna natura, vt ipsi volunt. Alio modo fit aliquid vnum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum: & sic aliqui dixerunt, vnionem Incarnationis esse factam per modum complexionis, quod stare non potest. Primò, quia diuina natura est immutabilis, nec in aliud conuerti potest, cùm sit ingenerabilis. Secundò, quia quod commiscetur, nulli miscibilium est idem specie. Differt enim caro à quolibet elementorum specie: & sic Christus non esset eiusdem naturæ cum Patre, nec cum matre. Tertiò, quia ex his, quæ maximè distant, non potest fieri commixtio: soluitur enim species vnius eorū, vt si quis guttā aquę amphoræ vini apponat. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima: & corpore fit homo, & ex diuersis membris constituitur corpus: sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primò: quia vtraque natura diuina, & humana secundum suam rationem est perfecta. Secundò: quia istæ duæ naturæ non possunt constituere aliquid per modum partium quantitatiuarum, sicut mēbra constituunt corpus: cùm diuina natura sit incorporea. Nec per modum formæ: & materiæ: quia diuina natura non potest esse alicuius corporis forma. Tertiò, hoc stare non potest: quia Christus non esset humanæ naturæ: neque diuinæ: cùm differentia addita variet speciem: sicut vnitas numerum. Vnio itaque Verbi incarnati facta est in persona: & non in natura: quia si non vniretur in persona: nullo modo ei vniretur: & sic totaliter fides Incarnationis tolleretur: quod esset subuertere totam fidem Christianam; quamuis

Vnio Verbi facta est in persona

quamuis in Deo non ſit aliud ſecundùm rem, ſuppoſitũ,& natura,ſed ſolùm ſecundùm rationem intelligendi,quia natura dicitur,ſecũdum quòd eſt eſſentia quædam:eadẽ verò dicitur ſuppoſitum,ſecũdum ꝙ eſt ſubſiſtens.Et ponere in Chriſto duas hypoſtaſes,vel duo ſuppoſita,ſiue ꝙ vnio non ſit facta in hypoſtaſi,vel ſuppoſito, eſt hæreſis damnata:nã perſona non addit ſuper hypoſtaſim niſi determinatam naturam rationalem.Vnde idem eſt attribuere propriam hypoſtaſim humanæ naturæ in Chriſto,& propriam perſonã. Vlteriùs ſi detur,quòd ſuper hypoſtaſim aliquid addat perſona,in quo poſſit fieri vnio,hoc nil aliud eſt,quàm proprietas pertinens ad dignitatem: quare ſi facta eſſet ſic vnio in perſona,& non in hypoſtaſi,conſequens eſſet,quòd vnionõ fuerit facta niſi ſecundùm dignitatem quãdam,quòd à Synodo Epheſina damnatũ eſt.Quæ perſona Chriſti,ſeu hypoſtaſis vno modo conſideratur, ſecundùm quòd eſt in ſe, & ſic omninò ſimplex eſt,ſicut & natura Verbi.Alio modo ſecundum rationem perſonæ,vel hypoſtaſis,ad quam pertinet ſubſiſtere in aliqua natura : & ſecundùm hoc perſona Chriſti ſubſiſtit in duabus naturis : vnde licet ſit ibi vnum ſubſiſtens, eſt tamen ibi alia , & alia ratio ſubſiſtendi,& ſic dicitur perſona compoſita,inquantùm vnum ſubſiſtit duobus.Neceſſéque eſt dicere , in Chriſto fuiſſe animam corpori vnitam : quia ad rationem ſpeciei humanæ pertinet, quòd anima corpori vniatur. Forma enim non conſtituit ſpeciem,niſi per hoc, quòd eſt actus materiæ : nec ex iſta vnione corporis,& animæ Chriſti noua conſtituitur perſona ,ſed ad præexiſtentem Dei perſonam adiungitur , ex quo maiorem recipit dignitatem. Et per ſupradicta falſas apparet eſſe opiniones Eutichetis , & Dioſcori dicentium , duas naturas in Chriſto fuiſſe in vna confuſa. Similiter hæreſis Neſtorij : & Theodori dicentium , duas eſſe perſonas ſimul vnitas accidentaliter. Primò , ſecundùm inhabitationem:inquantum ſcilicet Verbum Dei habitauit in illo homine ſicut in templo.Secundò : per vnitatem affectus : inquantùm ſcilicet voluntas illius hominis eſt ſemper conformis voluntati Verbi Dei.Tertiò, propter operationem:prout ſcilicet dicebant: hominem illum eſſe Verbi Dei inſtrumentum.Quartò ſecundùm dignitatẽ honoris,prout omnis honor:qui exhibetᷣ Filio Dei coexhibetᷣ Filio

An vnio verbi incarnati facta ſit in ſuppoſito, vel hypoſtaſi

An perſona Chriſti poſt incarnationem ſit cõpoſita.

In Chriſto facta eſt vnio animæ et corporis.

Humana natura nõ fuit Verbo Dei vnita accidentaliter.

Filio hominis propter coniunctionẽ ad Filium Dei. Quinto, secundum æquiuocationem, id est communicationem nominum, prout, scilicet dicimus illum hominẽ esse Deũ, & Filium Dei. In quam opinionem inciderunt quidam ponentes vnam personã in Christo, & duo supposita: & alij ponentes, animam non esse vnitam corpori, sed hæc duo ab inuicem separata, vnita esse Verbo accidentaliter, vt non cresceret numerus personarum. Sancta autem Ecclesia Dei has impietates reiicit, & vnionem Verbi Dei ad carnem secundùm compositionem confitetur, quod est secundùm subsistentiam. Et vnio ista relatio quædam est, quæ inter diuinã, & humanam naturam cõsideratur, prout cõueniunt in vna persona Filij Dei. Sed omnis relatio considerata inter Deũ, & creaturam, realiter est in creatura, per cuius immutationem innascitur talis relatio: in Deo autem secundùm rationem tantùm, cùm non nascatur secũdùm Dei mutationem. Quare vnio ista est aliquid creatum realiter in creatura existens, in Deo autem secundùm rationem tantùm. Quæ vnio non est idem cum assumptione: nam vnio significat relationem, assumptio actionem, vel passionem, prout secundum ipsam aliquis dicitur assumens, & aliquid assumptum: atque assumptio dicitur sicut in fieri, vnio autem sicut in facto esse. Vnde vniens dicitur esse vnitum, assumens autem non dicitur esse assumptum: & assumptio determinat terminum à quo, & ad quem, vnio autem nihil horum determinat. Vnde vniens, & assumens non sunt omnino idem: nam omnis persona assumens est vniens, sed non èconuerso, quia persona Patris vniuit naturam humanam Filio, non autem sibi. Et ideo dicitur vniens, non assumens: persona verò Filij est vniens, & assumẽs. Similiter nõ est idem vnitum, & assumptum: nam diuina natura dicitur vnita & non assumpta. Et vnio ista sic consideratur ex parte eorum, quæ coniunguntur, non habet maximam vnitatem: quia vtraque natura manet distincta. Si verò capitur ex parte eius, in quo coniunguntur, ista vnio præeminentiam habet inter alias vniones: quia veritas personæ diuinæ, in qua vniũtur duæ naturę, est maxima inter omnes increata vnitas, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Atque vnio ista duarum naturarum in Christo facta est per gratiam, si gratia dicatur ipsa Dei voluntas

Vnio diuinæ, & humanæ naturæ est aliquid creatum.

Vnio Verbi incarnati non est idem, quod assumptio.

An vnio duarum naturarum in Christo sit maxima vnionum.

An vnio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.

voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum, seu acceptum aliquem habens, sicut & vnio Sanctorum ad Deum per cognitionem & amorem. Sed si gratia dicatur ipsum gratuitũ Dei donum, sic ipsum, quod est humanam naturam esse vnitam diuinæ personæ, potest dici quædã gratia, prout nullis præcedentibus meritis, hoc est factum: sed non ita, quòd sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis vnio fiat. Differentia enim inter has duas vniones in hoc consistit, quòd vnio Sanctorum ad Deum est per eleuationẽ ad operationes cognitionis, & amoris: vnio autem Christi est per eleuationem humanæ naturæ ad esse personale Filij Dei, in quo nulla gratia mediat, vt in illa. Nec aliqua merita vnionem Verbi incarnati præcesserunt: non enim ponimus Christũ anteà fuisse purum hominem, & posteà per meritum bonæ vitæ obtinuisse esse Filiũ Dei: sed ponimus, quòd à principio suæ conceptionis ille homo verè fuit Filius Dei. Sed neque etiam opera alterius cuiuscunque hominis potuerunt esse meritoria huius vnionis ex cõdigno: quia opera meritoria ordinantur ad beatitudinẽ, quæ est virtutis præmiũ, & consistit in plena Dei fruitione. Vnio autem incarnationis, cùm sit in esse personali, transcendit vnionẽ beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis. Nec gratia potest cadere sub merito, cùm sit merendi principiũ: vnde multò minus Incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ. Patet etiam, quia Incarnatio Christi est reformatiua totius humanæ naturæ: & ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis, quia bonum vnius hominis puri nõ potest esse causa boni totius naturæ. Ex congruo tamen meruerunt sancti patres Incarnationem, desiderãdo, & petendo, ac Dei præceptis obediẽdo. Fuitque gratia vnionis Christo homini naturalis, non quasi causata ex principiis humanę naturę in Christo, sed quia eam à natiuitate habuit: cùm ab initio cõceptionis fuerit natura humana diuinę personę vnita, & anima eius fuerit munere gratię repleta. q. 2.

An vnionem Incarnationis aliqua merita præcesserint.

An gratia vnionis fuerit Christo homini naturalis.

An personæ diuinæ cõueniat assumere naturam creatam.

De Modo Vnionis ex parte Personæ assumentis. Cap. 3.

PRopriissimè cõpetit Personę diuinę assumere naturã creatã: quia assumptio importat principium actus, & termi

An diuinæ naturæ conueniat assumere.

terminum, cuius sumptionis persona est & principium, & terminus. Principium quidem, quia Personæ propriè cõpetit agere: huius autem assumptio carnis per actionem diuinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus: quia sicut dictũ est, vnio ista facta est in persona, & nõ in natura. Sed quia principium agendi est natura, ideo naturæ diuinæ cõuenit assumere, considerando assumptionẽ, prout dicitur principium actus: quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non cõuenit naturæ diuinæ secundùm seipsam, sed ratione personæ, in qua consideratur, ideo primò propriissimè persona dicitur assumere, secundariò autem potest dici, quòd etiam natura assumpsit naturam ad sui personam: & naturam incarnatam secundùm Athanasium, & Cyrillum, non quasi in carnem sit conuersa, sed quia naturã carnis in personam assumpsit.

An abstracta personalitate per intellectũ natura possit assumere

Et intellectus dupliciter se habet ad diuina. Vno modo, vt cognoscat Deũ, sicuti est: & sic impossibile est aliquid abstrahi à Deo, quoniã in eo omnia sunt vnum, salua distinctione Personarum, quarum vna sublata, tolleretur alia, cùm distinguãtur solũ relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad diuina, non quidem quasi cognoscens Deum, vt est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, & diuisim, id quod in Deo est vnum: & sic potest intellectus noster intelligere sapientiam, & bonitatem diuinam, nõ intellecta paternitate, vel filiatione. Et circunscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanere potest in intellectu vna personalitas Dei, vt intelligunt Iudæi, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc terminatur ad personam Verbi.

Potest vna persona sine alia naturã creatam assumere.

potéstque vna persona sine alia naturam creatam assumere, non quòad actum assumentis: quia operatio ista procedit ex diuina virtute, quæ est communis tribus personis, sed secundùm terminum assumptionis, qui ita conuenit vni personæ, quòd nõ alij. Dicitúrque tota natura incarnata, non quia natura incarnata sit in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione diuinæ naturæ personæ incarnatæ.

Quælibet diuina Persona potuit carnem assumere.

Et quælibet persona diuina potuit naturam humanam assumere, quia pater, vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, cùm diuina natura potuerit vnire cuilibet eorum humanam naturam. Virtus enim se habens ad plura, ad quodlibet eorum potest actionem suam

ſuam terminare: ſed virtus diuina indifferenter ſe habet ad omnes perſonas, & eadem eſt communis ratio perſonalitatis, quamuis proprietates perſonales ſint differentes, ergo tam Pater, vel Spiritus ſanctus potuit carnem aſſumere, quàm Filius. Nec eſt impoſſibile diuinis perſonis, vt duæ, vel tres aſſumant vnam naturam humanam, quam uis ſit impoſſibile, quòd aſſumerent vnam hypoſtaſim, vel perſonam humanam: eſt enim talis conditio diuinarum perſonarum, quòd vna non excludit aliam à communione eiuſdem naturæ, ſed ſolùm à communione eiuſdem perſonæ. Cùm ergo in myſterio Incarnationis tota ratio facti ſit potentia facientis, magis circa hoc eſt iudicandum ſecundùm conditionem diuinæ perſonę aſſumentis, quàm ſecundùm conditionem naturæ humanæ aſſumptę. Ex hac poſitione facta, ſi tres perſonæ aſſumerent vnam naturam humanam, verum eſſet dicere, quòd tres perſonæ eſſent vnus homo propter vnam naturam humanam, ſicut nunc verum eſt dicere, quòd tres perſonæ ſunt vnus Deus propter vnam diuinam naturam. Et vna perſona diuina plures naturas humanas poſſet aſſumere: potentia enim diuinæ perſonæ eſt infinita, & ab aliquo non poteſt comprehendi, nec ad aliquid creatum limitatur. Vnde ſi diuina perſona duas aſſumeret naturas humanas, propter vnitatem ſuppoſiti vnus diceretur homo habens duas naturas humanas. Magíſque conueniens fuit, quòd perſona Filij aſſumeret naturam humanam, quàm alia perſona diuina: quia perſona Filij, & humana natura quandam ſimilitudinem habent. Verbum enim Dei eſt exemplaris ſimilitudo omnis creaturæ: & ideo ſicut per participationē huius ſimilitudinis creaturæ ſunt inſtitutæ in propriis ſpeciebus, ſed mobiliter, ita per vnionem Verbi ad creaturā, non participatam ſed perſonalem, cōueniens fuit reparari creatura in ordine ad ętернā & immobilem perfectionem, cùm etiam artifex per formam artis conceptam, qua artificiatū cōdidit, ipſum reſtauret, ſi collapſum fuerit. Ad hoc additur, quòd Verbum eſt conceptus ęternæ ſapientiæ, à qua omnis ſapientia hominū deriuatur ab illa participādo: vnde ad conſummatam hominis perfectionem conueniens fuit, ipſum Dei Verbū humanæ naturæ perſonaliter vniri, congruúmque fuit, vt per eū, qui eſt Filius naturals,

An plures Perſonæ poſſint aſſumere vnam numero.

Vna Perſona diuina poteſt aſſumere plures perſonas humanas.

Conuenientius fuit Perſonam Filij aſſumere carnem, quā alias.

participarent homines similitudinem huius filiationis secũdùm adoptionem, vt dicit Apostolus ad Roman. 8. Vlteriùs, sicut peccauerat primus homo appetendo scientiam inordinatè, sic conueniens fuit, quòd per Verbum veræ sapientiæ reduceretur in Deum, quem reliquerat. q. 3.

De Modo Vnionis ex parte Naturæ assumptæ.

Cap. 4.

Natura humana tantum assumptibilis à Filio Dei secundum congruentiam.

SOla natura humana assumptibilis est à Filio Dei secũdùm congruentiam: quod non dicitur ad subtrahendũ aliquid diuinæ potentiæ, cùm absolutè omnia potuisset, sed ad ostendendam conditionẽ creaturæ, quæ ad hoc aliqualem habet aptitudinem. Nam creatura irrationalis, quæ deficit ab vnione ad Deum per operationem, quia nõ cognoscit, non habet congruitatem, vt vniatur ei secundũ esse personale. Creatura verò angelica etsi peccato subiaceat, eius tamẽ peccatum est irremediabile, vt dictũ est in prima Parte. Vnde relinquitur, quòd sola natura humana sit assumptibilis: nata est enim aliqualiter cõtingere ipsum Verbum per suam operationẽ, videlicet cognoscendo, & amando ipsum, per quod aliqualem habebat dignitatẽ. Habebat etiam necessitatem: quia indigebat reparatione, cũ subiaceret peccato originali. Quare irrationabilibus deficit dignitas, angelis autem malis necessitas: quia non reparantur.

Filius Dei non assumpsit personam.

Nec Filius Dei personam assumpsit humanã: nã si assumpta fuisset, oportuisset, vel quòd corrupta fuisset, & sic frustrà fuisset assumpta, vel quòd post vnionẽ remansisset, & sic essent duæ personæ, quod suprà probatum est esse falsum.

Persona diuina non assumpsit hominem.

Nec propriè dicitur, quòd diuina Persona hominem assumpserit: nam hoc nomen Homo humanam naturam significat, prout nata est in supposito esse. Vnde non est propriè dictum, quòd Filius Dei hominem assumpserit: cũ rei veritas habeat, quòd in Christo sit tantùm vnum suppositum, & vna hypostasis: & vbi tales locutiones inueniuntur, piè exponendæ sunt, vt dicamus hominem assumptũ, quia eius natura assumpta est. Nec Filius Dei debuit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus indiuiduis: nã assumptio ista terminatur ad personam Verbi. Sed cõtra rationem

tionem naturæ communis est,sic in persona quaecunque in diuiduari:nec naturæ communi possunt attribui nisi communes operationes, & vniuersales,secundùm quas homo nõ meretur,nec demeretur.Ista tamen assumptio facta est, vt Filius Dei per assumptam naturã nobis mereretur. Vlteriùs,natura illo modo existens non est sensibilis,seu intelligibilis, Filius autem Dei naturam humanam assumpsit,vt hominibus visibilis appareret,& esset homo.Nec potuit assumi à Filio Dei humana natura,secundùm quòd est in intellectu diuino:quia sic nil aliud est,quàm diuina natura.& per istum modum ab æterno humana natura esset in filio Dei.Similiter inconuenit dicere,Filiũ Dei assumpsisse naturam,prout est in intellectu humano:quia hoc nihil aliud esset, quàm quòd intelligeretur assumere naturam humanam,& sic si non assumeret eam in rerum natura,& esset intellectus falsus:nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio, quàm fictio quædam Incarnationis. Nec fuit conueniens,quòd Filius Dei assumeret naturã humanam in omnibus indiuiduis.Primò,quia tolleretur multitudo suppositorum,quæ est in diuersis suppositis vnius speciei,& tunc esset vnum solũ suppositum,quod est persona assumens. Secundò,derogaret dignitati Filij Dei,prout est primogenitus omnis creaturæ:quia tunc omnes essent æquales. Tertiò,quia conueniens est,quòd sicut vnũ suppositũ diuinum est incarnatum,ita vnam solam naturam humanam , idest naturã vnius hominis assumpserit,vt ex vtraque parte vnitas inueniatur.Conueniénsque fuit,quòd Filius Dei humanam naturam ex stirpe Adę assumeret: quia ad iustitiã pertinebat,vt qui peccauerat,etiam satisfaceret, quod etiam ad dignitatem hominis spectabat, dũ ex illo genere victor diaboli nascitur,quod per diabolum fuerat victum, & per hoc potentia Dei magis ostenderetur, cùm de natura corrupta,& infirma assumpsit id,quod in tantam virtutem, & dignitatem est promotum. q.4.

An Filius Dei debuerit assumere humanã naturam abstractã ab omnibus indiuiduis.

An Filius Dei debuerit assumere naturam humanam in omnibus indiuiduis.

An filius Dei debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ.

De Modo Vnionis ex parte Partium humanæ Naturæ.

Cap. 5.

Filius Dei verum corpus assumere debuit nõ putatiuũ, cùm veram assumpserit naturam humanam,& veram susti

Fili⁹ Dei verum assumpsit corpus.

sustinuerit mortem pro omniũ salute: nec decuisset in eius opere aliquam esse fictionem. Quare Dominus hunc errorem excludere volens Luc. vltimo dixit, Palpate & videte quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me habere videtis. Nec debuit habere corpus cæleste, quia sicut non saluaretur humana natura, quæ requirit determinata ossa, & carnes in corpore phãtastico, sic nõ etiã saluaretur in corpore cęlesti, derogarétque veritati eorũ, quę Christus gessit: cum corpus cęleste sit impassibile. Vnde non esurisset, nec sitisset, aut mortem sustinuisset, & sic veritas diuina nos fefellisset, quod est impossibile. Ex his etiã rationibus patet rationalẽ sumpsisse animam, vt dicit Aug. in libr. 83. Quęst. Euangelistæ in euangelica narratione narrant, ꝙ miratus est Iesus, & iratus, & contristatus &c. quæ demonstrant, eũ vetam habuisse animam. Nec metaphoricè sumitur in scripturis: quia periret veritas Incarnationis, cùm caro & cętera partes hominis per animam speciem sortiantur, & anima recedente non est os, aut caro nisi ęquiuocè, atque aliud est, quod propheticè nũtiatur in figuris, & aliud, quod secũdùm rerum proprietatem ab Euangelistis historicè scribitur. Debuítque Filius assumere intellectum: nã Matth. 8. habetur, quòd miratus fuit. Actus autem iste mirandi rationem exigit: quia importat collationem effectus ad causam, dum quis videt effectum, cuius causam ignorat, & quęrit. Hócque requirit vtilitas Incarnationis, quæ est iustificatio hominis à peccato: anima enim non est capax peccati, nec gratiæ iustificantis nisi per mentem. Requirítque hoc veritas Incarnationis: quia non est verè caro humana, quę non est perfecta anima rationali, cùm per solã mentem anima nostra differat ab anima bestiali. q. 5.

Fili⁹ Dei assumere debuit corpus terrenum.

Fili⁹ Dei assumpsit animam rationalem

Fili⁹ Dei debuit assumere intellectum.

De modo Assumptionis quantùm ad Ordinem. Cap. 6.

Fili⁹ Dei assumpsit carnẽ mediãte anima.

Filius Dei carnem sibi vniuit mediante anima, prout mediũ dicitur existere inter principium, & finem, non quidem secundum ordinem temporis, cùm hoc modo totam naturã simul sibi vniuerit verbũ: sed secundùm ordinem naturæ, quæ dupliciter attendi potest. Vno modo, secundùm

cũdum gradum dignitatis:ſicut dicimus, Angelos medios eſſe inter Deum,& carnem. Alio modo ſecũdum ordinem cauſalitatis, prout media cauſa dicitur exiſtere inter primam cauſam,& vltimum effectum:& ſic ipſa anima eſt aliqualiter cauſa carnis vniendæ Filio Dei,quia nõ eſſet caro aſſumptibilis,niſi per ordinem,quem habet ad animam rationabilem,ſecundum quam etiam habet,quòd ſit caro humana. Aſſumpſitque animã Filius Dei mediãte ſpiritu ſiue mente,tum propter ordinem dignitatis,tum etiam propter congruitatem aſſumptionis:non enim anima eſt aſſumptibilis ſecundum congruentiam, niſi quia eſt ad imaginem Dei. Et inter partes animæ ſuperior, & dignior eſt intellectus,vnde vt purior aliis partibus eſt Deo ſimilior. Non tamẽ anima prius aſſumpta fuit à Filio Dei,quàm caro.quia ſi ab initio fuiſſet creata,vt omnibus dicebat Orig.ſequeretur inconueniens,ſi nõ fuiſſet ſtatim vnita verbo, quod aliquando habuiſſet propriam ſubſiſtentiam ſine Verbo:vnde cùm fuiſſet à Verbo aſſumpta, vel non eſſet facta vnio ſecundum ſubſiſtentiam,vel præexiſtens ſubſiſtẽtia corrupta fuiſſet. Quòd ſi poneretur,animam illam ab initio fuiſſe Verbo vnitam, & poſtmodum in vtero virginis incarnatã. inconueniens eſſet,quòd anima illa non videretur eſſe eiuſdem naturæ cum noſtris,quæ ſimul creantur, dum corporibus infunduntur. Nec caro prius aſſumpta fuit à Verbo, quàm animæ vnita:caro enim humana non eſt aſſumptibilis,antequam ſit propria materia animæ rationalis,& humanæ:quod non fuit priùs quàm adueniat ipſa anima rationalis. Vnde ſicut anima non eſt prius aſſumpta, quàm caro, quia contra naturam animæ eſt,vt prius ſit, quàm corpori vniatur,ita caro non debuit prius aſſumi, quàm anima: cũ non ſit prius caro humana,quàm habeat animam rationalem,vt dictum eſt. Nec mediantibus partibus tota natura humana aſſumpta eſt à Verbo Dei,ſed mediante toto:nam de ordine temporis non eſt dubium,& ſecũdum ordinem naturæ patet,quia ex parte intẽtionis agẽtis priùs eſt completum, quàm incompletum: & ſic prius eſt totum,quàm partes. Quare ſicut aſſumpſit corpus propter ordinem, quẽ habet ad animam rationalem, ita aſſumpſit corpus,& animam propter ordinem, quem habet ad naturam humanã. Nec gratia poteſt intelligi vt medium,in aſſumptione humanæ

Mediante mente animam aſſumpſit Filius Dei.

Anima non fuit prius aſſũpta quam caro.

Caro non fuit prius aſſumpta, quàm anima vnita.

Humana natura nõ eſt aſſumpta à Verbo, mediãtibus partibus.

Humana natura nō est assumpta à Verbo mediante gratia. manę naturę: Nam in Christo ponitur gratia vnionis, & habitualis. Sed gratia vnionis est ipsum esse personale, quod gratis diuinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia verò habitualis pertinet ad spiritualem sanctitatem illius hominis, & est effectus quidam consequens vnionem secundùm illud Io.1. Vidimus gloriam, &c. per quod datur intelligi ꝙ ex hoc ipso, quòd homo ille est vnigenitus à Patre, quòd per vnionem habet, ex eo plenitudinem habet gratiæ & veritatis. Sed si gratia intelligatur voluntas Dei faciens, vel donans aliquid gratis, sic vnio est facta per gratiam nō sicut per medium sed sicut per causam efficientem. q.6.

De Gratia Christi, prout est quidam singularis Homo. Cap. 7.

Gratia habitualis fuit in Christo. NEcesse est ponere in Christo gratiam habitualē. Primò, quia anima eius maximè propinqua est principio gratiæ: sed quantò aliquod receptiuum est propinquius causæ influēti, tanto magis participat de influentia ipsius. Secundò, anima illa nobilissimas habet operationes videndi, & amandi Deū: ad quod necesse est eleuari naturam rationalē per gratiā. Tertiò, mediator Dei & hominum est Christus tanquā homo: & ideo oportebat, ꝙ haberet gratiā, quæ etiam in alios redundaret, de cuius plenitudine accepimus omnes: oportebátque animā eius per actū fruitionis creatum, qui est per gratiā, attingere ad Deum, quamuis vt Filius naturalis est, debeatur ei hæreditas æterna per actum increatum cognitionis, & amoris Dei. *In Christo fuerūt omnes virtutes.* Fuerúntque in Christo omnes virtutes: quia gratia Christi fuit perfectissima, ex qua procedebant virtutes ad perficiendū singulas potentias animæ quantùm ad omnes actus eius. Nam quantò aliquod principium est perfectius, tantò magis imprimit suos effectus, & sicut gratia est in essentia animæ, ita virtutes in potētiis. Non tamē in Christo fuit fides: *In Christo nō fuit fides.* quia in primo instanti suæ conceptionis vidit Deum per essentiam: obiectum verò fidei est res non visa. Vnde excluso quòd res diuina sit non visa, excluditur ratio fidei. Et ideo nō potuit in eo esse fides, licet fuerint in ipso virtutes: quia

importat

importat quędam defectum in comparatione ad illam materiam, cum non videat, qui defectus in Christo non fuit. Nec fuit in Christo spes, theologica virtus, quę est de Deo, non habito obiecto: quia ab initio suæ conceptionis plenè habuit fruitionem diuinam. Sed quantùm ad secundariò sperata, videlicet aliquorum, quæ adhuc non erat adeptus vt immortalitatis, & gloriæ corporis potuit habere spem. Nam qui principaliter per virtutē spei fruitionem Dei expectat: ex cōsequenti habens talem virtutem potest in aliis etiam diuinum auxilium expectare. Nec est eadem ratio fidei, & spei: quia fides nec quātum ad principale creditum, nec quantum ad secundariò credita, locum habet in Christo: quia hoc ponit imperfectionem cognitionis in anima eius. Spes verò, quantū ad secundariò sperata potuit habere locum, in eo: quia nō omnia sperata actu habebat à principio, vt de immortalitate, & gloria dictū est. Fuerúntque in Christo dona, quæ perfectiones quædam potētiarum sunt, prout natæ sunt moueri à Spiritu sancto: à quo perfectissimè mouebatur anima Christi, vt dicitur Luc. 4. Vnde manifestum est, quòd in Christo fuerunt excellentissimè dona: quę dabat vt Deus, & accipiebat vt homo. Fuítque in Christo donū timoris perfectissimè, vt dicitur per Esa. nō quidē secundùm quòd respicit malū separationis à Deo per culpam, aut malū punitionis pro culpa, quia in eo nō erat dolus sed respectu eminētiæ Dei: qui timor est affectus quidā reuerentiæ ad diuinam magnitudinem. Fuerúntque in eo gratiæ gratis datæ, quæ dantur ad manifestationem fidei, & spiritualis doctrinæ, cuius ipse est primus, & principalis doctor fidei, videlicet reuelatæ, vt dicitur ad Hebręos secundo cap. Cùm initium accepisset enarrandi per Dominum, &c. Nam sicut gratia gratum faciens ad actus interiores & exteriores meritorios ordinatur, ita gratia gratis data ad quosdam actus exteriores fidei manifestatiuos, sicut est operatio miraculorum, & simil. in quibus gratiis Christus habuit plenitudinem, in quātum anima eius erat vnita diuinitati personaliter: vnde habebat plenam efficaciam perficiendi omnes istos actus. Fuítque in Christo prophetia: quia non solum Comprehensor erat, sed viator: & sic quæ procul erant ab aliorum notitia, & cognoscebat, & dicebat. Nam prophetæ sunt qui fantur, & vident quæ procul

An in Christo fuerit spes.

In Christo fuerunt dona Spiritus sancti.

In Christo fuit timor.

In Christo fuerūt gratiæ gratis datæ.

In Christo fuit prophetia.

cul ſunt ab hominum ſenſibus,& ſecũdum locum, & tempus. Et quia plenitudo gratiæ dupliciter dicitur, vno modo intenſiuè, & alio ſecundum virtutem: primo modo Chriſtus habuit plenitudinem gratiæ: quia eam habuit in ſummo ſecundum perfectiſſimum modum, quo haberi poteſt. Quod patet primò ex propinquitate animæ Chriſti ad cauſam gratiæ: erat enim coniuncta perſonaliter Verbo. Sed quod propinquius eſt cauſæ influenti, abundantius recipit influxum. Secundò patet ex affectu: quia anima Chriſti accepit gratiam, vt ex ea transfunderetur quodammodo in omnes alios, vnde oportuit, quod maximam haberet: ſicut ignis, qui eſt cauſa caloris in omnibus calidis, ipſe eſt maximè calidus. Secundo modo etiam Chriſtus habuit plenitudinem gratiæ quantùm ad virtuté: quia virtus primi principij alicuius generis vniuerſaliter ſe extendit ad omnes effectus illius generis, ſicut ſol, qui eſt cauſa vniuerſalis generationis, extendit ſe ad omnia, quæ cadũt ſub generatione. Sed Chriſto cõferebatur gratia tanquàm cuidam vniuerſali principio omnium habentium gratiam: ergo habebat plenitudinem eius. Quæ plenitudo dupliciter attenditur, vel ex parte gratiæ, vel ex parte ſubiecti. Primo modo, eſt propria Chriſto: quia ipſe ſolus pertingit ad ſummum gratiæ, & quãtùm ad eſſentiã, & quantum ad virtutem, cum illa maxima excellentia, quæ haberi poteſt. Sed ex parte ſubiecti eſt communis multis per Chriſtum ſecundum menſuram eis à Deo præfixam, vt dicit Apoſtolus ad Epheſ. tertio & quarto: hoc modo Maria virgo, & Stephanus pleni gratia dicuntur. Et gratia Chriſti eſt infinita, ſi capitur pro ipſo vniri perſonaliter Filio Dei, quod eſt gratis conceſſum humanæ naturæ, ipſa enim Perſona verbi eſt infinita. Gratia verò habitualis dupliciter conſideratur. Vno modo ſecundum quòd ens, & ſic eſt finita, quia eſt in anima Chriſti ſicut in ſubiecto: ſed eſſe gratiæ non excedit ſuum ſubiectum, vnde eſt finita. Alio modo conſideratur ſecundum propriam rationẽ gratiæ: & ſic gratia Chriſti poteſt dici infinita, eò quòd non limitatur ſecũdum aliquam creatam menſurã, cùm habeat quid quid poſſit pertinere ad rationem gratiæ. Collata eſt enim animæ

In Chriſto fuit plenitudo gratiæ.

An plenitudo gratiæ ſit propria Chriſti.

An gratia Chriſti ſit infinita.

animæ Christi gratia, sicut cuidam vniuersali principio gratificationis in humana natura, dicit Apostolus ad Ephes. 1. Nec gratia Christi poterat augeri ex parte formæ, neque ex parte subiecti: quod patet ex parte formæ, quia quando aliquid subiectum attingit ad vltimam perfectionem, quā potest habere talis forma in natura, tunc nō potest fieri augmentum. Sed omnium formarum est determinata mensura à diuina sapientia, quæ vnicuique præfigitur per comparationem ad suum finem, vnde nō potest esse maior gratia, quàm illa Christi, cùm finis gratiæ sit vnio creaturæ rationalis ad Deum. Sed vnio in Christo est personalis, quà maior non potest intelligi, ergo nō poterit augeri. Nec ex parte subiecti poterat augeri gratia in Christo: quia ab instanti suæ conceptionis fuit plenè comprehensor: illi enim, qui sunt in termino, non possunt recipere augmentum. Et gratia vnionis in Christo habitualem præcedit, non ordine temporis sed naturę, & intellectus. Quod patet primò, quia missio Filij est prior ordine naturę missione Spiritus sācti, Spiritus enim sanctus à Patre & Filio procedit, vnde vnio personalis, secundùm quam intelligitur missio Filij, est prior ordine naturæ gratia habituali, secundùm quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundò capitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam: nā gratia causatur in homine ex pręsentia diuinitatis, sicut lumē in aere ex præsentia solis. Sed præsentia Dei in Christo est secūdùm vnionem, gratia verò habitualis intelligitur vt cō sequens hanc vnionem, sicut splendor solem: ergo. Tertiò, gratia habitualis præsupponit hypostasim operantem: nam gratia ordinatur ad actum. Agere verò est suppositorum, ergo in Christo prior erat vnio personalis, quàm gratia habitualis secundum intellectum. q. 7.

Gratia in Christo non poterat augeri.

Qualiter gratia habitualis se habeat ad vnionem.

De Gratia Christi secundum quòd est Caput Ecclesiæ. Cap. 8.

CHristus caput Ecclesiæ dicitur secundùm similitudinē capitis humani: in quo tria considerare possumus, ordinē, perfectionē, & virtutem. Ordinē quidē, quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori: vnde omne principium consueuit vocari caput. Perfectionem,

Christus est caput ecclesiæ.

nē,quia in capite vigent ſenſus omnes interiores, & exteriores,præter ſenſum tactus. Virtutem, quia virtus,& motus cæterorum membrorum , & gubernatio eorum in ſuis actibus , eſt à capite propter vim ſenſitiuam , & motiuam ibi dominantem: vnde rector, caput populi dicitur. Quæ tria competunt Chriſto ſpiritualiter. Primò, quia ſecūdùm propinquitatem ad Deum , gratia eius eſt altior, & prior, etſi non tēpore, cùm omnes alij acceperint gratiam per reſpectum ad gratiam ipſius. Secundò habet plenitudinem omnium gratiarum , & ſic perfectionem ſecundùm illud Ioan. primo, Vidimus eum plenum gratiæ,& veritatis. Tertiò habet virtutē influendi gratiā in omnia membra eccleſiæ:quia de eius plenitudine omnes accepimus. Capútque eſt Chriſtus omnium hominū & quantùm ad animas , & quantū ad corpora, quia tota humanitas Chriſti ſecūdùm animā,& corpus influit in homines, hanc enim vim habet eius humanitas,inquātùm eſt coniuncta Verbo,cui corpus vnitur per animam:vnde principaliter per animam influit, & ſecundariò per corpus. Vno modo,inquantùm membra corporis exhibentur arma iuſtitiæ in anima exiſtentis,per Chriſtum. Alio modo,inquantùm vita gloriæ ab anima deriuatur ad corpus,ſecundùm illud Apoſtoli ad Rom. 8. Qui ſuſcitauit Chriſtū,&c. Et omnium hominum caput eſt Chriſtus:diuerſimodè tamen ſecundùm totum mundi tempus. Habet enim corpus Chriſti myſticum membra , non ſolùm in actu,ſed & in potentia:quorū quædam quandoque reducuntur ad actum,quædam verò ſunt,quę nunquàm reducuntur ad actū. Secundùm ergo diuerſos gradus, Chriſtus eſt caput omnium hominū. Et primò, & principaliter eſt caput eorum,qui actu vniuntur ſibi per gloriam. Secundò eorum:qui actu vniuntur ſibi per charitatē. Tertiò eorum:qui actu ſibi vniuntur per fidem. Quartò: eorum,qui ſibi vniuntur ſolùm in potentia nondum reducta ad actū: quæ tamen eſt reducenda ad actum ſecundum diuinā prędeſtinationem. Quintò, eorū,qui in potētia ſunt vniti ſibi, nunquā tamen reducentur ad actū: ſicut homines viuētes, qui nō ſunt prædeſtinati,& qui ex hoc ſeculo recedentes, totaliter deſinūt eſſe membra Chriſti, nec iam ſunt in potētia, vt Chriſto vniantur. Et nō ſolū Chriſtus eſt caput hominū,ſed etiā angelorū,ordinantur enim homines, & angeli ad vnum

Chriſtus caput hominum etiam quo ad corpora.

Chriſtus eſt caput omniū hominum.

Chriſtus eſt caput omnium angelorum.

ad vnũ finem, videlicet gloriã diuinę fruitionis. Vnde corpus mysticum ecclesię consistit nõ solũ ex hominibus, sed etiã angelis, cuius caput est Christus, qui in omnes influit, vt dicit Apost. ad Ephes. 1. quòd cõstituit eũ Deus super omnem principatũ, & potestatẽ &c. Vnde angeli ministrãt ei. Mat. 4. Et gratia personalis, qua anima Christi iustificata est, & gratia eius secundùm quam est caput ecclesię, alios iustificans, eadẽ est secundũ essentiam: differt tamẽ secundũ rationẽ. Nam in anima Christi recepta est gratia secundùm maximam eminentiã: & ideo ex ea, quam accepit, cõpetit sibi, quòd gratia illa ad alios deriuetur, quod ad rationẽ capitis pertinet. Atque Christo proprium est esse caput ecclesiæ. Vno modo secundum influxum interiorem: quia sola humanitas eius habet vim iustificandi, cùm sola sit cõiuncta personaliter diuinitati, sed secundùm exteriorẽ gubernationem, commune est Christo, & aliis esse caput, differenter tamen. Nam Christus est caput omnium eorũ, qui pertinent ad ecclesiam secundùm omnem locum, tempus, & statũ. Alij verò dicuntur capita in quibusdam specialib⁹ locis, sicut episcopi, vel secundum determinatũ tempus, vt Papa totius Ecclesię tempore sui Pontificatus, & secundũ determinatum statũ, prout sunt in statu viatoris. Alio modo Christus est caput ecclesię propria virtute, & auctoritate, sed alij capita dicuntur, inquantùm gerunt vicẽ Christi secundùm Apostolum, 2. ad Corint. 2. Siquid donaui vobis in persona Christi, &c. Et diabolus est caput omnium malorum secũdùm exteriorem gubernationem: finis enim diaboli est auertere creaturam rationalem à Deo. Ipsa autem auersio à Deo habet rationem finis, inquantùm appetitur sub specie libertatis secundum illud Hier. 2. A seculo confregisti iugum, rupisti vincula, & dixisti, Non seruiam. & ex hoc dicitur Diabolus eorum caput, & sub eius gubernatione cadunt, prout ad hunc finem peccando adducuntur. Potest etiam antichristus dici caput omnium malorum, non ratione temporis, quasi eius peccatum alia præcesserit, nec propter virtutem influẽdi, licet aliquos sui tẽporis ad malum sit inducturus, cum præcessores ab eo nõ sint inducti, sed dicitur caput esse omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Nam mali, qui præcesserunt, sunt quasi figura quædam Antichristi: & sicut caput Christi est Deus & tamen

An eadem sit gratia habitualis & personalis.

An proprium sit Christo esse caput ecclesiæ.

Diabolus est caput omnium malorum.

Antichristus est caput omniũ malorum.

& tamen ipse est caput ecclesiæ, ita Antichristus est membrum diaboli,& tamen est caput malorum secundum similitudinem perfectionis.q.8.

De Scientia Christi in communi: Cap. 9.

Christus habuit aliam scientiam præter diuinã.

CHristus aliam scientiã habuit præter diuinã. Primò propter animę perfectionem: nam anima est in potẽtia ad omnia cognoscibilia: sed quod est in potentia, imperfectum est, nisi reducatur ad actũ. Inconueniens autem fuisset Filium Dei, qui totum genus humanum ad perfectum adducturus erat, assumpsisse naturam humanã imperfectã: vnde oportuit animam Christi perfectam esse per aliqualem scientiã, quæ esset propria eius perfectio, vt est scientia creata, alioqui anima Christi imperfectior fuisset animabus aliorum hominum. Secundò, quælibet res est propter suam perfectionem: frustrà itaque Christus animam intellectiuam haberet, si non intelligeret secundum illam quod pertinet ad scientiam creatam. Tertiò, quia aliqua scientia creata, videlicet illa, per quam naturaliter cognoscimus prima principia, ad naturam animæ creatæ pertinet: sed nihil naturalium Christo defuit, quia totam naturam humanam suscepit. Quare in sexta Synodo damnati sunt negantes in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias, creatam videlicet, & increatam. Excellentissiméque Christus habuit scientiam, quam habent Beati, vel comprehensores: homines enim in potentia sunt ad istum finem, & ad ipsum reduci debent per Christi humanitatem, vt dicit Apostolus ad Hebræos. Namque id quod in potentia debet reduci in actum per id, quod est actu: vnde oportebat cognitionem beatam in Dei visione consistentem eminenter Christo conuenire, cum causa sit semper potior causato. Et habuit Christus inditã scientiã, quia cõueniebat naturam ássumptam à Verbo nõ esse imperfectam. Imperfectus autem esset intellectus possibilis, nisi reduceretur in actum per species intelligibiles, quæ sunt formæ quædam completiuæ ipsius. Vnde oportet in Christo ponere scientiam inditam: inquantum per Verbũ

Christus habuit sciẽtiã Beatorum, vel cõprehensorum.

Christus habuit scientiam inditam.

Dei

Dei animæ Christi sibi personaliter vnitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia, ad quę intellectus possibilis est in potentia, sicut etiam per verbum Dei sunt impressæ species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum. Quare sicut in angelis ponitur duplex cognitio, vna matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, & alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas, sic in Christo præter scientiam diuinam increatam, est secundum eius animam scientia beata, qua cognoscit & res in Verbo, & scientia indita, seu infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas. Et in Christo fuit scientia acquisita: quia nihil eorum, quæ Deus in humana natura plantauit, defuit humanitati assumptæ à Verbo Dei. In Christo autem erat non solùm intellectus possibilis, sed etiam agens qui non fuit frustrà in eo, vnde suam habebat operationem, quæ est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas à phantasmatibus. Habebat itaque species intelligibiles in intellectu possibili receptas per actionem intellectus agentis, quod est esse in ipso sciétiam acquisitam, quam quidam experimentalem vocant. Atque scientia ista ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quæ est animæ humanæ connaturalis: scientia verò infusa attribuitur animæ secundum lumen desuper infusum, qui est proportionatus naturæ angelicæ, scientia verò beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, & propria, & connaturalis soli Deo. q. 9.

Christus scientiam habuit acquisitam.

De Scientia beata Animæ Christi.
Cap. 10.

Anima Christi non comprehendit diuinam essentiam.

ANima Christi non comprehendit diuinam essentiã: quia infinitum non comprehenditur à finito. Sed sic facta est vnio naturã in persona Christi, quòd proprietas vtriusque naturæ inconfusa permansit, videlicet increatum mansit increatum, & creatum infra limites creaturę. Quę anima Christi in Verbo omnia propriè cognoscit tam ea, quę fuerũt, quàm ea quę sunt, vel erũt facta, seu dicta, vel cogitata: q̃a vnusquisque intellect⁹ creat⁹ cognoscit in verb

An anima Christi in Verbo omnia cognoscat

in verbo omnia, quæ ad ipsum spectant, & vnus tantò perfectiùs alio, quantò perfectiùs videt Verbum. Multò ergo magis Christus hoc potest, cum ei subiecta sunt omnia, & omnium constitutus sit iudex à deo. Vnde Ioann. 2. dicitur, Ipse enim sciebat, quid esset in homine. Non tamen omnia cognoscit in verbo anima Christi, quæ sunt in potentia Dei per sciētiam simplicis intelligentiæ, id est quæ sunt in potentia, nunquam tamen reducentur in actum, sed solum quæ in seipso cognoscit per scientiam visionis: aliter enim esset comprehendere diuinam essentiam. Scítque etiam anima Christi in verbo omnia, quæ sunt in potentia creaturæ: quia comprehendit in Verbo, essentiam omnis creaturæ, & virtutem, atque per consequens omnia, quæ sunt in potentia creaturæ. Et quia scientia non est nisi entis, prout ens, & verum cōuertuntur, & dupliciter aliquid dici tur ens, vno modo simpliciter, quod est ens actu alio modo secūdum quid, vnumquodque autem cognoscitur, secū dum quod est actu, & non secundū quòd in potentia, ideo scientiā primò, & principaliter respicit ens actu, secūdariò respicit ens in potentia, quod quidem secundum seipsum cognoscibile non est: sed secūdum quòd cognoscitur illud, in cuius potentia est. Quantum ergo ad primum modum scientiæ anima Christi non scit infinita: quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia, quæcūque sunt in actu secundum quodcunque tempus, eò quòd status generationis & corruptionis non durat in infinitum. Vnde est certus numerus non solum eorum, quæ sunt absque generatione, & corruptione, sed etiam generabilium, & corruptibilium. Quantum verò ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita: quia scit (vt dictum est) omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Quæ cum sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, nō autem scientia visionis. Sed anima Christi præ cæteris creaturis perfectius videt diuinam essentiam: quia visio diuinæ essentiæ conuenit omnibus Beatis secundū participationem diuini luminis deriuati in eos à fonte diuini Verbi. Anima autem Christi propinquius coniungitur Verbo Dei, quia vnita est ei in Verbo personaliter: vnde plenius recipit influxum luminis, quàm quælibet alia creatura secūdum illud Ioannis primo. Vidimus gloriam eius, glo

An anima Christi in Verbo cognouerit infinita.

Anima Christi plenius videt essentiam Dei quælibet creatura.

riam quasi vnigeniti à Patre plenum,&c. quęstion.10.

De Scientia indita, vel infusa Anima Christi.

Cap. II.

Christus secundum sciētiam inditam omnia sciuit.

ANima Christi omnia nouit per inditā scientiā, excepta diuina essentia, vt suprà dictum est: conueniens enim fuit, vt anima illa esset omninò perfecta, ita vt omnis potentia eius fuerit reducta ad actū. Sed in illa erat potētia naturalis ad cognoscendū per humanas scientias: & alia, quæ dicitur potentia obedientiæ ad sciendum ea, quæ reuelantur hominibus à Deo altiora actu, quàm illa, ad quæ redueuntur per agens naturale. Vnde secundùm eam anima Christi primò quidē cognouit quæcunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis: vt sunt ea, quæ pertinent ad scientias humanas. Secundò autem per hanc scientiam cognouit Christus omnia illa, quæ per reuelationem diuinā hominibus innotescunt, siue pertineant ad donum sapientiæ, siue ad donum prophetiæ, siue ad quodcunque donum Spiritus sancti. Et secundum istam scientiam infusam poterat anima Christi intelligere absque conuersione ad phantasmata: quia cōditio comprehensoris est, vt nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat. Hoc patet in animabus Beatis antè, & post resurrectionem: nā pòst redundabit ab anima gloria ad corpus, & antè non eget phantasmatibus. Secundò, quia necessitas ista est in Viatoribus ex hoc, ꝙ anima Viatoris est corpori obligata, & quodā modo ei subiecta, & ab eo dependēs. Christus autem ante passionē fuit simul Viator, & Comprehensor, maximéque habuit ex parte animæ intellectiuę cō prehensionē, sicut ex parte corporis passibilitatem. Fuitque in Christo sciētia collatiua, quātum ad vsum, poterat enim anima eius ex vno aliud cōcludere, sicut sibi placebat, vt habetur Matt.17. Ergo filij sunt liberi. Sed sciētia infusa secundùm acquisitionē nō est discursiua, quia fuit acquisita nō per inuestigationē rationis, sed diuinitùs infusa, ergo. Et ista scientia indita animæ Christi est multò excellentior scientia angelorum, quantùm ad id, quod se tenet ex parte Dei influentis, tam secūdum multitudinem cognitorum, quàm

Christus scientia indita potuit vti sine conuersione ad phantasmata.

An Christi sciētia infusa fuerit discursiua.

An scientia indita Christo fuerit maior scientia angelorū.

ex parte certitudinis: quia lumen gratię spiritualis inditum animæ Christi, est multò excellentius lumine pertinēte ad naturam angelicam. Sed secundū illud, quod habuit ex subiecto recipiēte, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, quantùm ad modum cognoscendi cōnaturalem animæ humanę, qui est per phātasmata, & per discursum. Et fuit hæc scientia indita habitualis: quia receptum in recipiente est per modū recipientis. Hic autem modus est connaturalis animę humanę, vt quandoque intelligens sit actu, & quandoque in potentia: medium autem inter purā potentiam, & actum completum est habitus, atque eiusdē generis est medium, & extrema. Vnde patet, modum cōnaturalem animæ humanę esse, quòd recipiat scientiam per modum habitus. Quare dicendum est, scientiam animæ Christi inditam, fuisse habitualem, qua vti poterat, quādo volebat: fuitque distincta secundùm diuersos habitus, quia diuersificantur in nobis habitus ex diuersitate generum scibilium. Nam illa, quæ reducuntur in vnum genus, eodē habitu scientiæ cognoscuntur. Connaturale enim est animæ humanæ, vt recipiat species in minori vniuersalitate, quàm angeli, at anima Christi secundùm modum recipientis, est infra naturam angelicam, vt dictum est, etsi maior sit, quantum est ex parte Dei influentis. q. 11.

Hæc scientia in Christo fuit habitualis.

Secundū scientiam acquisitā Christus omnia cognouit.

An Christus in scientia profecerit.

De Scientia Animæ Christi acquisita.

Cap. 12.

Anima Christi omnia sciuit per scientiam acquisitā, quæ sciri possunt per actionem intellectus agentis. Nā sicut per scientiā infusam anima Christi omnia illa sciuit ad quę intellectus possibilis est quocūque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam omnia illa sciuit, quę sciri possunt per actionem intellectus agentis: ponuntur enim hęc ad perfectionem intellectus, ne eius actio sit otiosa. Na sicut intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, ita intellectus agens est, quo est omnia facere. Sed in hac sciētia profecit Christus secundum effectum, sicut etiā in ętate crescebat, faciebat enim iuxta ętatis augmentum maiora opera, ex quibus maior gratia, & scientia demōstrabatur,

Secun

Secundùm verò essentiam, eius habitus non est augmentatus: quia à principio plenariè fuit sibi omnium infusa scientia. Et multò minus sciētia beata, atque diuina in eo augeri potuit. Acquisita autem aucta fuit secundum essentiā, cùm inconueniens videatur defuisse Christo aliquam intelligibilem actionem, & post primas species intelligibiles abstractas à phantasmatibus poterat intellectus agens alia abstrahere. Non tamen aliquid didicit ab homine: quia primum mouens in quolibet genere nō mouetur illa specie motus: sed Christus constitutus est à Deo caput & doctor omniū, vt dicitur Ioan 18. ergo non fuisset cōueniens eius dignitati, vt ab aliquo homine doceretur. Nec ab angelis aliquid accepit anima Christi: nā sine lumine angelico fuit perfecta. Ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem, ad quam sufficit lumen intellectus agentis. Ex impressione verò superiori secundum scientiam infusam, quā est immediatè adeptus à Deo. Sicut enim suprà communem modum creaturæ, anima illa vnita est Verbo in vnitate personæ: ita supra communem modum hominum immediatè ab ipso Verbo repleta est & scientia, & gratia. Non autem mediantibus angelis qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt. q. 12.

Christus non didicit aliquid ab homine.

An Christus aliquid acceperit ab angelis.

De Potentia Animæ Christi. Cap. 13.

Anima Christi non habuit omnipotentiā simpliciter, nā in mysterio Incarnationis ita facta est vnio, vt remanserit distinctio personarum, & vtraque retineat, quod propriū est ei: sic ergo diuina natura retinuit omnipotentiam, cùm esse ipsius sit incircunscriptū, vnde potētiam habet actiuam respectu omniū, quę possunt habere rationem entis, quod animę Christi: vt anima est, vel alicui alteri creaturæ, competere non potest. Habuit itaque anima Christi secundùm propriam naturam potentiam ad faciēdum illos effectus, qui sunt animę cōuenientes, vtpotè ad gubernandū corpus, ad disponendos humanos actus, & ad illuminandum omnes creaturas rationales deficientes ab eius perfectione per modum cōuenientem creaturę rationali,

Anima Christi non habuit omnipotentiam simpliciter.

Anima Christi non habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

nali,per plenitudinem gratiæ & ſcientię. Vt verò eſt inſtrumentum Verbi ſibi perſonaliter vniti,habuit anima illa inſtrumentalem virtutẽ ad omnes immutationes miraculoſas ordinabiles ad finẽ Incarnationis,qui eſt omnia inſtaurare,ſiue quę in cælis ſunt,ſiue in terris. Solus tamen Deus poteſt creaturas in nihilum redigere:quia ipſe ſolus poteſt creare,& conſeruare.Vnde anima Chriſti nõ habuit omnipotentiam reſpectu immutationis creaturarum. Nec ſecũdum propriam virtutem habuit omnipotẽtiã reſpectu proprij corporis:nam ſicut propria virtute nõ poterat immutare corpora exteriora,ita nec proprium à naturali diſpoſitione.Sed vt anima illa erat inſtrumentum Verbi, habuit omnipotentiam proprij corporis: quia virtus actionis non propriè attribuitur inſtrumento, ſed principali agenti. Et anima Chriſti quicquid voluit:per ſeipſam exequendũ potuit: nam indecens fuiſſet ſapientiæ ſuæ, ſi aliquid voluiſſet,& non potuiſſet efficere.Quædam tamen voluit implẽda virtute diuina,ſicut reſuſcitationem proprij corporis,& ſimilia miraculoſa opera,quæ non poterat propria virtute, ſed ſecundùm quòd erat inſtrumentum diuinitatis.q.13.

Nec habuit reſpectu proprij corporis.

An anima Chriſti habuerit omnipotẽtiã reſpectu executionis ſuæ voluntatis

De Defectibus, quos Chriſtus aſſumpſit in humana natura, quantùm ad corpus.

Cap. 14.

An Filius Dei debuerit aſſumere corporis defectus.

CONueniens fuit corpus aſſumptum à filio Dei humanis infirmitatibus, defectibus ſubiacere. Primò, quia filius Dei venit in mundũ, vt ſatisfaceret pro peccatis hominũ:tunc autem quis ſatisfacit pro peccato alterius,dum in ſe pœnã illius ſuſcipit. Vnde conueniens fuit Chriſtũ ſuſcipere languores noſtros vice noſtra in proprio corpore. Secundò propter fidem Incarnationis aſtruendã: quia natura humana nota non fuiſſet, niſi corpus eius corporalibus defectibus eſſet ſubiectum Vnde ad Phil.2.dicitur,Exinaniuit ſemetipſum,&c.Tertiò propter exemplum patiẽtię,quod nobis exhibuit,paſſiones, & defectus humanos fortiter ſuſtinẽdo,vt dicitur ad Hebr.12.Suſtinuit à peccatoribus,& quę ſequuntur.Et ſecũdùm neceſſitatem naturalem conſequentem materiã,Chriſti corpus ſubiectum fuit neceſſitati mortis,& aliorum talium defectuum: quia

necessitas horum defectuum causatur ex principiis carnis humanæ. Vnde permittebatur ei agere & pati, quæ erāt ei propria: subiacuítque necessitati coactionis repugnātis naturæ corporali secundùm conditionem propriç naturæ, vt patet de clauo perforante, & flagello percutiente. Non tamen fuit in Christo necessitas coactionis repugnantis voluntati diuinæ, aut humanæ absolutè, sed solū secundū naturalem motum voluntatis, prout, scilicet naturaliter refugit mortē, & corporis nocumenta. Nec contraxit Christus defectus corporales, sed volūtariè suscepit: cōtractio enim importat ordinem effectus ad causam. Causa verò mortis, & horum defectuū in humana natura est peccatum, vt dicitur ad Rom. 5. Christus autem hos defectus nō habuit ex debito peccati: nam de sursum veniens accepit naturam humanam absque peccato in puritate illa, in qua erāt in statu innocentiç. Similíque modo potuisset assumere naturam humanā sine defectibus: voluit tamē suscipere pœnam propter opus nostrç redemptionis implendū. Quare tales defectus habuit non cōtrahendo, sed voluntariè assumēdo. Nec fuit conueniens, quòd Christus assumeret omnes defectus, seu infirmitates humanas: illos enim assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanç naturæ. Ergo eos tantùm assumere debebat, qui cōsequuntur ex peccato cōmuni totius naturç: nec tamen repugnat perfectioni scientiæ, & gratiæ, vt sunt ignorantia, pronitas ad malū, & difficultas ad bonū. Sunt etiam quidam alij defectus particulares, vt varij morbi, qui causantur ex culpa hominis, putà ex ordinato victu, vel ex defectu virtutis formatiuç: qui non conueniunt Christo, cùm caro eius cōcepta sit de Spiritu sancto, qui est virtutis infinitæ, nec Christ⁹ aliquid inordinatū in regimine suæ vitæ exercuit. Suscepit itaque eos, qui communiter inueniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, & sitis, quos Damasc. vocat naturales: quia sequuntur totam naturam, & indelectabiles passiones: quia defectum scientiæ & gratiæ non importat. quæstio. 14.

An christus assumpserit necessitatem subiacēdi istis defectibus.

An christus defectus corporales contraxerit.

Non fuit conueniēs Christum assumere omnes infirmitate vel defectus.

De defectibus.quos Christus assumpsit in humana Natura, quantùm ad Animam. Cap. 15.

Christus peccatum nullomodo assumpsit.

CHristus nõ assumpsit defectũ peccati, quia ab eo assumpti sunt defectus ad satisfaciẽdũ pro peccato ad comprobandam suam humanitatem, & ad exemplũ virtutis. Defectus verò peccati ad nullum horũ valet: nam & virtutem satisfactionis impedit, vt dicitur Eccles. 34. Dona iniquorum nõ probat altissimus. & veritas humanæ naturæ per peccatũ non demonstratur, cùm magis sit cõtra naturam per seminationẽ diaboli: nec per peccatũ datur exemplum virtutis, quia ei cõtrariatur. Vnde nullo modo Christus peccatũ assumpsit. Nec in eo fuit fomes peccati: quia quantò est maior virtus in aliquo, tantò maiorem facit effectum. Sed virtus moralis quæ est in rationali parte animæ, eam facit rationi esse subiectam, & tantò magis, quantò fuerit virtus perfectior, atque vis fomitis magis debilitatur. Cum itaque in Christo fuerit virtus secundũ perfectissimũ gradum, consequens est quòd in eo fomes peccati non fuerit: cum iste defectus nõ sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactionis. Nec in Christo fuit ignorantia, quia in eo erat plenitudo gratiæ, virtutis & omnis sciẽtiæ. Et sicut plenitudo gratiæ excludit fomitẽ peccati, ita plenitudo scientiæ excludit omnem ignorãtiam. Fuit tamen anima Christi passibilis corporali passione, cũ corpus eius esset passibile, & mortale: perturbato enim corpore per aliquam passionẽ, necesse est animam perturbari per accidens. quia esse habet in corpore. Passibilis etiã erat anima passione animali: cũ affectiones appetitus sensitiui essent in Christo, sicut & cętera, quæ pertinent ad naturam hominis. Sed huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quàm in nobis, quantùm ad tria. Primò quidem, quantùm ad obiectum: quia in nobis plerũque tales passiones feruntur ad illicita, quod non fuit in Christo. Secundò quantùm ad principiũ, nam tales passiones frequenter in nobis præueniunt iudiciũ rationis: in Christo autem omnes motus sensus appetitiui

InChristo non fuit fomes peccati.

In Christo nõ fuit ignorãtia.

Anima Christi fuit passibilis.

titui oriebantur secundum dispositionem rationis. Tertiò quantùm ad effectum, quia in nobis quando tales motus non sistunt in appetitu sensitiuo, sed trahūt rationem: quod in Christo non fuit, quia ratio ex his nullo modo impediebatur facere, quæ cōsueniebat. Et fuit in Christo verus dolor: quia ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis, & sensus læsionis. Sed corpus Christi lędi poterat, erat enim passibile & mortale, aderátque ei sensus læsionis, cùm anima Christi perfectè haberet omnes potentias naturales: vnde nulli dubium debet esse, quin in Christo fuerit verus dolor. Fuítque in eo tristitia, quia potuit anima Christi aliquid apprehendere interius vt nociuum, & quantùm ad se, vt passio & mors ei fuit, & quātum ad alios sicut peccatum Discipulorum, vel etiam Iudæorum occidentium ipsum. Quare sicut in eo erat dolor & ita etiā tristitia: differunt enim secundùm motiuum, quía motiuum doloris est læsio percepta sensu tactus, vt cum quis vulneratur: motiuum verò tristitiæ est nociuum interius apprehensum, siue per rationē, siue per imaginationem. Fuítque in Christo timor, quātum ad motum appetitus sensitiui ex apprehenso malo futuro: naturaliter enim appetitus refugit corporis læsionem. Si verò consideratur secundum incertitudinem futuri aduentus, sicut quādo nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quod sit hoc, sic timor non fuit in Christo, vt ait Damasc. in 3. libro. Erat ergo in eo timor non auertens à ratione, sed solùm secundum propassionem. Atque fuit in eo admiratio non secundum scientiam diuinam, nec humanam in Verbo, nec infusam: sed tantum secundum experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua noua occurrere, assumpsitque hunc defectum ad nostram instructionem, vt doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Et ira, vt vitium designat, non potuit esse in Christo: cōsurgit enim talis ira ex tristitia cum appetitu vindictæ contra debitum ordinem rationis. Cum verò aliquis quærit vindictam secundum ordinem rationis, talis appetitus est sine peccato, & zelus vocatur, qui zelus omnia peruersa, quæ videt, cupit emēdare, & si emendare potest, tolerat, & gemit: & ista ira fuit in Christo. Qui simul fuit Comprehēsor, & Viator: nam ante

In Christo fuit verus dolor.

In Christo fuit tristitia.

In Christo fuit timor.

In Christo fuit admiratio.

An ira fuerit in Christo.

Christus fuit simul Viator & Comprehẽsor. passionem plene videbat Deum secũdum mentem, & cùm hoc anima eius erat passibilis, & corpus passibile, & mortale. Quare habebat beatitudinem, quantum ad id, quòd est proprium animæ: & deerat ei beatitudo, quantùm ad alia, nondum enim corpus sortitum erat dotes corporum Beatorum. Vnde simul erat Viator & Comprehensor. quæstione 15.

De his quæ consequuntur Vnionem, quantùm ad ea quæ conueniunt Christo secundum Esse, & fieri. Cap. 16.

Hæc est vera, Deus est homo. DEus est homo, verum est dicere: nã reiectis hæreticis opinionibus dicentibus, Deũ esse hominẽ similitudinarium, vel figuratiuũ, seu hominem illum nõ esse Deũ naturaliter, sed participatiuè per gratiã, sicut sunt Sancti viri, vel, vt posuit Nestorius, quòd homo prædicetur de Deo per quãdam coniunctionem, vel dignitatis, vel authoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis, ita vt Deus homini cõiungatur tali coniunctione, quòd inhabitetur homo à Deo, per supradicta reiectis omnib' his, dicendum est secundũ catholicã fidem, quòd vera natura diuina vnita est cũ vera natura humana nõ solũ in persona, sed in supposito: & sic vera est propositio, Deus est homo, nõ solũ propter veritatem terminorũ, quia Christus est verus Deus, & homo verus, sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi: sicut hoc nomen Homo, potest supponere pro quolibet homine singulari, ita hoc nomẽ Deus ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filij Dei: quare hoc nomen Homo potest prædicari de hoc nomine Deus, secundũ quòd supponit pro persona Filij Dei. *Hæc est vera, homo est Deus.* Supposita itaque veritate vtriusque naturæ in Persona hæc est vera, Homo est Deus, & Deus est homo: quia vt dictum est, hoc nomen Homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ, & ita pro persona Filij Dei, quæ est suppositũ humanæ naturæ. Vnde hæc est vera, & propria, Homo est Deus. Non tamen potest verè, & propriè

priè dici, quòd homo ille sit dominicus: quia homo Christus Iesus designat Personam Filij Dei. & de illo essentialiter prædicatur. Quare non debet prædicari denominatiuè, quod esset derogari veritati vnionis: hæc enim prædicatio Nestorianis esset conueniens. Reprobantur etiam, qui volebant diuidere ea quæ dicuntur de Christo secundũ humanam naturã, nõ dici de Deo, & ècontra. Non enim cõcedebãt Deum natum de Virgine, & simil. Catholici verò posuerunt huiusmodi, quæ dicuntur de Christo, siue secundũ diuinam naturam, siue secũdum humanam, dici posse tam de Deo, quàm de homine. Et ratio est: quia cum eadem sit hypostasis vtriusque naturæ, eadẽ supponitur nomine vtriusque naturæ. Siue dicatur homo, siue Deus, supponitur hypostasis diuinæ, & humanæ naturæ. Vnde de homine possunt dici ea, quæ sunt diuinæ naturæ, tanquã de hypostasi diuinæ naturæ, & de Deo possunt dici ea, quæ sunt humanæ naturæ, tanquã de hypostasi humanę naturę. Sed in Christo ea, quæ sunt vnius naturæ, nõ possunt prædicari de alia in abstracto significata, nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ: & ideo indifferenter prędicari possunt ea quæ pertinent ad vtranque naturam de nominibus concretis. Nam illa, quæ sunt propria vnius: nõ possunt verè prædicari de alio, nisi de eo, quod est idem illi: concreta verò supponunt hypostasim naturæ. Vnde Leo Papa ad Palestinos dicit, nõ interest, ex qua Christus substantia nominetur, cũ inseparabiliter manente vnitate Personæ, idem sit, & totus hominis Filius propter carnem, & totus Dei Filius propter vnam cum Patre Deitatem. Veráque est hæc, Filius Dei factus est homo: nam vnumquodque illud dicitur esse factũ quod de nouo incipit prædicari de ipso: sed esse hominem verè prædicatur de Deo, ita tamen quòd non cõuenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionẽ humanę naturę, quare vera est hæc, Deus factus est homo. Ista autem: Homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Vno modo, vt participium Factus determinet absolutè subiectum, vel prædicatum: & sic est falsa, quia nec ille homo de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus: & sic falsa est, Deus factus est homo. Alio modo potest intelligi, homo factus est Deus, id est factum est, vt homo sit Deus: & sub hoc sensu vtraque est vera, & Homo factus

Christus non potest dici homo dominicus

Ea, quæ cõueniunt Filio hominis possunt prædicari de Filio Dei.

An ea, quæ conueniunt Filio hominis, possint prædicari de diuina natura, & è conuerso.

Hæc vera est, Filius Dei fact⁹ est homo.

An hæc sit vera, Homo factus est Deus.

est Deus,& Deus factus est homo. Sed hic nõ est proprius sensus harum locutionũ. Tertiò modo propriè intelligitur secundum quòd hic participium Factũ,ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum,sicut ad terminum factionis & in hoc sensu supposito quòd in Christo sit eadẽ persona, & hypostasis Dei,& hominis,hæc propositio est falsa , quia cũ dicitur,Homo factus est Deus, ly Homo habet suppositionẽ personalem.Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ,sed ratione suppositi sui:suppositũ nanque illud humanæ naturæ,de quo verificatur esse Deum est idem,quod persona Filij Dei,quæ semper fuit Deus.Vnde non potest dici,quòd iste homo incœperit esse Deus.vel quòd fiat Deus,vel quòd factus sit Deus. Nec absolutè dicendũ est,Christus est creatura:sed ponenda est determinatio secũdum humanã naturam.Arriani enim dicebant simpliciter Christũ creaturã secundũ vtranque naturã:nos autẽ cum hæreticis nec nomina debemus habere cõmunia,vt ait Hieron.sed ea , de quibus suspicari nõ põt, q; diuinæ personæ cõueniant secundũ se ipsam,possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ,sicut simpliciter dicimus,Christum passum esse,mortuum, & sepultũ.Et ista est falsa,iste homo,demonstrato Christo,incœpit esse:nam ista locutio simpliciter est falsa,quia ponimus in Christo vnum suppositum æternum:cuius æternitati repugnat incipere esse.Nec obstat quòd ly Homo significet naturam,quia terminus Homo in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura , sed magis materialiter pro supposito.Vnde non esset vtendum eo sine determinatione ad euitandam hæresim Arrij. Sed hæc est vera, Christus, secundum quòd est homo,est creatura:Nam hoc nomen sic resumptum in reduplicatione magis propriè tenetur pro natura,quàm pro supposito,resumitur enim in vim prædicati,quod tenetur formaliter. Vnde magis concedenda est,quàm neganda: si tamen aliquid adderetur , per quod traheretur ad suppositũ,sic esset falsa:positũ enim in subiecto magis respiceret suppositum,sed positum in reduplicatione magis respicit naturam. Et iste terminus Homo in reduplicatione positus dupliciter capi potest. Vno modo, quantùm ad naturam:sic non est verum , quòd Christus,

An hæc sit vera, Christus est creatura.

An hæc sit vera, Iste homo demonstrato Christo, incœpit esse.

An hæc sit vera, Christus, secundum quòd est homo, est creatura.

secũdùm quod homo, sit Deus: quia humana natura est distincta à diuina. Alio modo, potest capi ratione suppositi, & sic cùm suppositũ naturæ humanæ in Christo sit persona filij Dei, cui per se conuenit esse Deum, verũ est, quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Deus. Sed quia terminus in reduplicatione positus magis tenetur pro natura, quã pro supposito: ideo magis neganda est, quàm affirmanda, Christus, secundùm quòd homo est Deus. Et ista, Christus, secũdùm quòd homo est hypostasis, vel persona, si ille terminus Homo capiatur ratione suppositi, patet Christum, secundũ ꝙ homo, esse personam: quia suppositum humanæ naturæ nil aliud est, quã persona Filij Dei. Si verò capitur ratione naturæ, sic dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt intelligatur quòd naturę humanæ competat esse in aliqua persona: & sic est vera. Alio modo potest intelligi, vt naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeat esse causata ex principiis humanæ naturæ: & sic Christus, secũdũ quod homo, nõ est persona, quia humana natura nõ est seorsum p se subsistẽs à diuina natura, quod requirit, nõ ꝑsonę. q. 16.

An hæc sit vera Christus, secundum quòd homo, est persona.

De his quæ pertinent ad Vnitatem in Christo, quantum ad Esse. Cap. 17.

IN Christo est vna vtriusque naturę persona: nam omne, quod est, inquãtùm est, vnum est. Et quamuis natura diuina in abstracto accepta prędicetur de Christo, sicut de qualibet diuina persona, cùm in Deo sint idem esse, atque essentia, natura tamen humana nõ propriè prædicatur de Christo, sed solum in concreto, prout significat habentem naturã: idcirco Christus nõ est dicendus duo, vel plura, sed verè absolutè vnus. Et quia in Christo sunt duę naturę, & vna hypostasis: necesse est ea, quę pertinẽt ad naturam esse duo in Christo, & quæ ad hypòstasim, esse tantũ vnum. esse autem pertinet & ad naturam, & ad personam, ad hypostasim quidẽ, sicut ad id quod habet esse, ad naturam verò sicut ad id quo aliquid habet esse: Inter quę est differentia, nã penes primũ est esse simpliciter, & absolutè, penes secũdũ est esse tale, & secundum quid, qđ in vna, & eadẽ persona potest multiplicari. At multiplicatio impossibilis est circa primũ in vna, & eadem persona, quia virtus rei nõ est nisi vnũ esse. Vnde si natura humana aduenisset Filio Dei nõ hypost

An Christus sit vnum, vel duo.

An in Christo sit tantum vnum esse.

hypostaticè,sed accidentaliter,oporteret in Christo ponere duo esse:vnum secundùm quòd est Deus,& aliud,secundùm quòd est homo.Cùm verò cõiungatur Filio Dei personaliter,secundum humanam naturam,non aduenit sibi nouũ esse personale,sed solùm noua habitudo præexistentis esse personalis ad naturã humanam,vt scilicet persona illa iam dicatur subsistere non solùm secundùm diuinam naturam,sed etiam secundùm humanam.q.17.

De his,quę pertinent ad vnitatem Christi quantum ad voluntatem. Cap. 18.

In Christo sunt duæ voluntates.

Reiectis hæreticis opinionibus,videlicet Apollinaris ponẽtis,in Christo non esse animam intellectualẽ, sed loco eius Verbum,& Euthycis ponẽtis vnã volũtatem solam compositam,sicut vnam similem naturam,atque Nestorij ponentis vnionem factam solùm secundũ affectum ,&ita vnam voluntatẽ,& simul.in Constãtinopolitana Synodo determinatũ est, in Christo esse duas volũtates naturale,& duas operationes:qđ probatur,quia Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam , ad quã pertinet humanę naturæ voluntas,quæ est naturalis eius potentia, sicut intellectus:nec per talem assumptionẽ passus est Filius Dei aliquam diminutionem in his, quæ pertinent ad naturam diuinam,cui competit habere voluntatem.Vnde in Christo ponendę sunt duæ voluntates,vna diuina,&alia humana.Et per eandem rationem inChristo fuit voluntas sensualitatis,quæ participatiuè voluntas dicitur : pertinet enim etiam ipsa ad perfectionem humanæ naturæ,qui animalis natura in humana includitur,sicut genus includitur in specie.Vnde in Filio Dei fuit appetit⁹ sensitiuus,qui natus est obedire rationi,propter quodparticipatiuèvoluntas dicitur.Et quia voluntas quandoque capitur pro potentia, & quandoque pro actu,primo modo sumpta voluntas humana,in Christo est vna sola essentialiter, & non participatiuè dicta : voluntas verò, quæ capitur pro actu, habet duas species actuũ. Nam alterius rationis est actus voluntatis, secundùm quòd fertur in aliquid , quod est secun. dum se volitũ,vt sanitas:& alterius rationis est actus volũtatis,secundùm quòd fertur in aliquid, quod est volitum solùm

In Christo fuit voluntas sensualitatis.

An sint duæ voluntates in Christo, quantum ad rationem.

solùm ex ordine ad alterum, ſicut eſt ſumptio medicinæ. Prima voluntas, quæ eſt finis. à Magiſtris vocatur voluntas, vt natura. Secunda, quæ eſt eorum, quæ ſunt ad finem, vocatur voluntas, vt ratio. Iſta autem diuerſitas actuum non diuerſificat potentiam: quia vterque actus attendit ad vnã communem rationem obiecti, quod eſt bonũ. Fuitque in Chriſto liberum arbitrium: cùm in eo ponatur voluntas, vt ratio. Voluntas enim, per ſe loquendo, eſt ipſius finis, electio autem eſt eorum, quæ ſunt ad finem: & ſicut ſimpliciter voluntas eſt idem, quod voluntas vt natura, ita electio, quæ eſt actus liberi arbitrij, eſt idẽ, quod volũtas, vt ratio. Vnde cùm in Chriſto ponatur ipſa voluntas, vt ratio, oportet in ipſo ponere electionem, & per conſequens liberũ arbitrium. Excluditúrque à Chriſto electio, quæ eſt cùm dubitatione: nam hæc non eſt de neceſſitate electionis, cùm etiam Deus eligat, vt dicitur ad Epheſios 1. in quo nulla cadit dubitatio: accidit enim dubitatio electioni in natura ignorante. Poterátque Chriſtus ſecundum voluntatem ſenſualitatis, & voluntatem rationalem per modum naturæ aliud velle, quàm Deus: ſecundùm voluntatem per modum rationis, ſemper idem voluit, quod Deus. Voluntas enim ſenſualitatis naturaliter refugit læſionẽ corporis, & dolores ſenſibiles: & voluntas vt natura, repudiat contraria naturæ, & ſecundùm ſe mala. Voluntáſque rationis quãdoque hęc eligit ex ordine ad finẽ, vt cũ propter ſanitatem eligit brachij abſciſſionem. Cùm itaque voluntas Dei eſſet, quòd Chriſtus mortem pateretur, & non per ſe volita erat, ſed ex ordine ad finem ſalutis, patet Chriſtũ ſecundum voluntatem ſenſualitatis, & rationalem voluntatem conſideratam per modum naturę, aliud potuiſſe velle, quàm Deus: Secundum verò voluntatem per modũ rationis, ſemper voluiſſe, quod Deus volebat. Vnde dicebat, Nõ ſicut ego volo, ſed ſicut tu, quia volebat ſecundum rationẽ impleri diuinam voluntatem: quamuis aliud dicat ſe velle, ſecundum quãdam aliam eius voluntatem. Et quamuis voluntas naturalis, vt voluntas ſenſualitatis, in chriſto aliquid aliud valuerit, quàm voluntas diuina, & voluntas rationis ipſius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primò, quia nec voluntas naturalis, nec voluntas ſenſualitatis repudiabat illã rationem, qua diuina voluntas, & voluntas rationis

In Chriſto fuit liberum arbitrium.

An volũtas humana Chriſti fuerit ſemper conformis diuinæ voluntati in volito.

In Chriſto non fuit contrarietas voluntatum.

rationis humanæ volebat passionem in Christo. Volebat enim etiam voluntas absoluta in christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud: motus autem sensualitatis ad hoc se extendere nō valebat. Secundò, quia nec diuina voluntas, nec voluntas rationis impediebatur in christo, aut retardabatur per voluntatem naturalem, & appetitum sensitiuum: nec voluntas diuina in Christo, aut volūtas rationis refugiebat, aut retardabat motum voluntatis humanæ, & motū sensualitatis in Christo, quia placebat ei secundum dictas voluntates, quòd voluntas naturalis, & sensualitatis in ipso secundum ordinem suç naturæ mouerentur. Vnde patet, quòd in Christo nulla fuit repugnantia, aut contrarietas voluntatum: ad contrarietatem enim voluntatum requiritur, oppositionem voluntatū esse & circa idem, & in eadem voluntate. q. 18.

De his, quæ pertinent ad Vnitatem Christi, quā tùm ad Operationem.
Cap. 19.

In Christo alia est operatio diuinitatis, alia humanitatis.

IN Christo sunt duæ operationes: nam hæretici, qui posuerunt vnam tantùm operationem, non distinguebant inter operationem instrumenti per propriam formam, vel per participationem agentis, imò vnam naturā cōpositam ex deitate, & humanitate ponebant, & ex consequenti operationes confundebant. Cum ergo in Christo humana natura haberet propriam formā, & virtutem, per quam operabatur, & similiter diuina, consequens est, quòd essent distinctæ operationes: vtebatur tamen diuina natura operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti: & similiter humana natura participabat operationem diuinç naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Vnde Leo Papa in Epistola ad Flauian. Agit vtraque forma tam diuina, quàm humana cū communione alterius in Christo, quod proprium est, Verbo operāte, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est. Sic sexta Synodus posuit duas naturāles operationes inconfusas, hoc est diuinam operationem, & humanam. Quòd si vna fuisset, oporteret dicere, vel quòd humana natura non haberet

haberet propriam formam, vel quod ex diuina, & humana virtute vna esset conflata virtus in christo: quæ patet esse falsa. Etsi in quolibet homine sit tantùm vna operatio humana, multæ autem sint non humanæ, cùm humanæ sint, quæ à ratione, & volũtate procedant, quæ verò hominibus conueniunt præter rationem, & voluntatem, vt ferri deorsum secundum naturã elementi corporalis, nutriri, augeri, secundum virtutem animæ vegetabilis, videre, audire, imaginari, & similia secundũ partem sensitiuam, non sunt operationes humanæ simpliciter: quãuis aliqua sit differentia inter vegetabiles, & sensitiuas, quæ natæ sunt obedire rationi. In christo tamẽ homine multò magis, quàm in quolibet alio est vna operatio, quæ propriè humana dicitur: quia in eo nullus erat motus sensitiuæ partis, qui non esset ordinatus à ratione: imò operationes naturales, & corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, inquantùm voluntatis eius erat, vt caro eius ageret, & pateretur, quæ sibi sunt propria. Et actio humana christi potuit sibi esse meritoria: quia habere aliquod bonum per se nobilius est, quàm habere illud per alium. Habere autem per proprium meritum est habere per se, non sicut causam primam, sed inquantùm in hoc ipso Deo cooperatur: ergo habere per meritum est nobilius, quàm sine merito. Et quia christo attribuenda est omnis perfectio, & nobilitas, ideo dicendum est, ipsum habuisse per meritum quicquid alij taliter habent: nisi sit tale, cuius carentia magis dignitati christi, & perfectioni deroget, quàm per meritum accrescat. Quare nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ meruit, aut diuinitatem: quia si meruisset, oporteret, quòd aliquando his caruisset, quod christi dignitati derogaret. Gloriam tamen corporis, & ea, quæ pertinent ad exteriorem excellentiam, vt est ascensio, & veneratio, potuit sibi mereri: cùm hæc minora sint, quàm dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Potuitque christus aliis mereri: quia in eo fuit gratia non solùm vt in homine singulari, sed vt in capite totius ecclesiæ, cui omnes vniuntur, sicut capiti membra: ex quibus mysticè vna persona constituitur. Vnde christi meritum in alios se extendit, prout eius membra sunt: & sicut peccatum Adæ deriuatur in alios per carnalem generationẽ, ita meritum

In Christo nõ sunt plures operationes humanæ.

An actio humana Christi potuerit sibi esse meritoria.

Christus potuit aliis merere

tum Christi deriuatur in alios per spiritualem generatio. nem, quæ fit in baptismo, per quam homines in Christo in corporantur, vt dicit Apostolus ad Gal.3.q.19.

De his, quæ conueniunt Christo, secundùm Subiectionem eius ad Patrem.

Cap. 20.

Dicendū est Christum esse subiectū Patri.

CHristus subiectus est Patri tripliciter: quia cuilibet habenti aliquam naturam conueniunt ea, quæ sunt propria illi naturę. Natura autē humana habet tres subiectiones ad Deum. Vnam quidem secūdùm bonitatē, prout diuina bonitas est ipsa essentia bonitatis: natura verò creata habet quādam participationem illius bonitatis. Secūdò, humana natura subiicitur Deo, quantùm ad Dei potestatē, prout scilicet natura humana, sicut & quælibet creatura subiacet operationi diuinæ dispositionis. Tertiò, specialiter humana natura Deo subiicitur per proprium suum actū, in quantùm scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad patrem Christus de seipso confitetur, primam quidem Matth.19. Quid me interrogas de bono? Vnus est bonus Deus. per quod dedit intelligere, quòd ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis diuinæ. Secunda etiam subiectio Christo attribuitur, prout omnia, quæ gesta sunt circa eius humanitatem, diuina dispensatione gesta creduntur, & secundū hoc serui formam accepit, vt dicitur ad philip.2. Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi, Ioan.8. dicens, Quæ placita sunt ei, facio semper. Vocatúrque hæc subiectio obedientiæ. Factus est enim obediens patri vsque ad mortem. potéstque dici Christus subiectus sibi ipsi secundum diuersitatē naturarum in vna persona, vel hypostasi: nam secundum diuinam, præest, & dominatur: secundum humanam subest, & seruit. Si verò intelligatur, quòd alia sit persona dominans, & alia seruiens, esset hæresis Nestoriana: & hoc modo prohibetur hæc propositio in Synodo Ephes. Sciendum tamen est, quòd cum hoc nomen Christus sit nomen personæ, sicut & hoc nomen Filius, illa per se, & absolutè possunt dici de Christo, quæ cōueniunt ei ratione suæ personæ, quę est ęterna: & maximè huiusmodi relationes,

An Christus sit subiectus sibiipsi.

quæ

quæ magis propriè videntur ad Personam pertinere. Sed ea, quæ conueniunt sibi secundùm humanã naturam, sunt ei, potiùs attribuenda cum determinatione. q. 20.

De *Operatione Christi*. Cap. 12.

SI in Christo esset tantùm diuina voluntas, nõ competeret ei orare: cùm diuina voluntas sit omniũ, quæ vult, causa effectiua. Sed quia in ipso fuit etiã voluntas humana, conuenit ei orare: est enim oratio explicatio quædã propriæ voluntatis apud Deum, vt eam impleat. Orauit itaque vt ostenderet, se esse à Patre, & vt nobis exemplũ orãdi daret, potéstque intelligi dupliciter Christũ orasse secundũ suam sensualitatẽ. Vno modo quòd oratio sit actus sensualitatis: & sic secundùm eam Christus non orauit, quia sensualitas eiusdẽ speciei, & naturæ fuit in Christo, & in nobis, in quibus sensualitas non transcendit sensibilia. Vnde non potest in Deum ascendere. Et vlteriùs oratio est actus rationis: quia ordinationem quandam importat. Alio modo aliquis dicitur orare secundùm sensualitatem, quia eius oratio proponit Deo, quòd est in appetitu sensitiuo: & sic Christus orauit, prout ratio eius exprimebat affectum sensualitatis, & hoc ad nostram instructionem. primò quidem, vt veram nostram naturam ostenderet se suscepisse. Secundò, vt ostenderet, quòd licet homini, secundùm naturalem effectum aliquid velle, quòd Deus non vult. Tertiò, vt ostenderet, quòd proprium affectũ debet homo diuinæ voluntati subiicere, cùm dixit, Non sicut ego volo, sed sicut tu. Conueniénsque fuit, Christum pro se orasse. Vno modo, exprimẽdo affectũ sensualitatis, vel simplicis voluntatis: sicut cùm orauit à se calicẽ passionis transferri. Alio modo, exprimẽdo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur vt ratio, vt cùm petiit gloriam resurrectionis. Agebat enim gratias patri pro bonis iam perceptis: petebátque ea, quæ sibi deerant, vt gloriam corporis, & similia. & in hoc recognoscebat Deum actorem, atque nobis dabat exemplum. Fuítque omnis oratio Christi exaudita: quia omnis volũtas eius semper fuit Deo conformis. Nam ex ista cõformitate ad diuinam voluntatem aliorum orationes implentur secundũ illud ad Rom. 8. scit quid desiderat spiritus, id est quid faciat Sanctos desiderare, quoniam secundùm Deũ postulat pro Sanctis. q. 21.

Christo competit orare.

An Christo conueniat orare secundum sensualitatem

An conueniensfuit Christum posse orare.

De Sacerdotio Christi.

Cap. 22.

Christo conuenit esse sacerdotem. CHristo maximè conuenit esse sacerdotem: quia sacerdotis officium propriè est esse mediatorē inter Deū, & populum, prout preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis aliqualiter satisfacit. Per Christum autem diuina dona hominibus sunt collata, vt habetur secūdæ Petr. cap. 1. & per ipsum genus humanum Deo est reconciliatum, secundum Apostolum ad Col. ca. 1. Fuitque Christus non solùm sacerdos, sed hostia simul, cùm omne id, quod Deo exhibetur, vt spiritus eius feratur in ipsum, hostia sit, seu sacrificium. Sed humanitas Christi hoc facit: ergo inquātùm homo, non solùm fuit sacerdos, sed hostia perfecta, pacifica, & holocaustum: indiget enim homo sacrificio ad remissionem peccati, per quod auertitur à Deo. Indiget etiam, vt in statu gratiæ cōseruetur, & semper inhæreat Deo, in quo pax, & salus consistit. Atque indiget, vt spiritus hominis perfectè Deo vniatur, quod maximè erit in gloria: vnde Leuit. primò offerebatur holocaustū quasi totum incensum. Per Christū autem omnia nostra peccata sunt deleta: quia traditus est propter delicta nostra, ad Roma. 4. Per ipsum gratiam, & pacem recepimus, ad Hebr. c. 5. Atque perfectionē gloriæ sumus adepti, ad Hebr. cap. 10. Habétque sacerdotium Christi plenam vim expiandi peccata. In peccato enim duo sunt, macula culpæ, & reatus pœnæ, sed macula deletur per gratiam, qua cor peccatoris cōuertitur in Deum. Reatus verò pœnæ tollitur per hoc, quòd homo Deo satisfacit: sed sacerdotium Christi facit vtrunque. Nā virtute ipsius gratia nobis datur: quia corda nostra conuertuntur ad Deum secundum Apostolum ad Roman. 3. Iústificati gratis per gratiam ipsius &c. Ipse enim etiā pro nobis plenariè satisfecit, languores nostros sustinēdo, ergo. Effectúsque sacerdotij Christi ad alios pertinuit: ipse enim medio nō indigebat, quiper seipsum ad Deum poterat accedere. porius igitur aliis effectum sui sacerdotij debebat communicare. primum enim agens in quolibet genere ita est influens, quòd nō est recipiens in genere illo, sicut Sol illuminat, & non illuminatur, & ignis est calefaciens, & non calefit. Cùm itaque Christus sit fons

Christus fuit sacerdos & hostia.

Sacerdotium Christi expiat peccata.

Effectus sacerdotij Christi ad alios pertinuit & non ad ipsum.

sit fons totius sacerdotij,quia sacerdos legalis erat figura ipsius,& sacerdos nouæ legis in persona ipsius operatur, ideo nō competebat ipsi effectum secerdotij recipere,sed aliis communicare. Permanétque in ęternū Christi sacerdotium:nam consummatio sacerdotij Christi consistit in hoc,vt illi,pro quibus oblatum est sacrificium,bona ęterna cōsequantur. Præfigurabatúrque ista consummatio sacrificij in hoc,quòd Pontifex legalis semel in anno cū sanguine hirci,& vituli intrabat in Sancta sanctorū: sic Christus, qui habet virtutem sempiternā, intrauit in ipsum cœlum, parando nobis viam intrandi per virtutē sanguinis sui,quē pro nobis in terra effudit.Fuítque sacerdotium Christi secundùm ordinem Melchisedech:quia legale sacerdotium erat figura sacerdotij Christi,sed deficienter,cùm nec mundaret peccata:nec esset æternum. Excellētia verò sacerdotij Christi ad sacerdotium Leuiticum figurata fuit in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit:in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis.Vnde propter istam excellentiam sacerdotium Christi dicitur secundum ordinem Melchisedech: & quamuis per sanguinis effusionem expressiùs figuraret sacerdotium Christi sacerdotium legale,quantùm ad modum offerēdi, quantùm tamen ad participationem huius sacrificij,& eius effectum,expressiùs figurabatur per sacerdotiū Melchisedech:qui offerebat panem,& vinum,significans ecclesiasticam vnitatem,quam cōstituit partipatio sacrificij Christi: vnde etiam in noua lege Christi sacrificium communicatur sub his speciebus.q.22.

Sacerdotium Christi permanet in æternum.

Sacerdotiū Christi fuit secundum ordinem Melchisedech.

An Adoptio Christo conueniat.
Cap. 23.

Deo conuenit filios adoptare: ipse enim ex bonitate sua admittit homines ad hęreditatē suā,quę est fruitio eius.Hoc autem plus habet diuina adoptio,quā humana:quòd Deus hominem,quem adoptat,idoneū facit per gratiæ munus ad percipiendam hęreditatē cęlestē. Sed homo nō facit idoneū,quē adoptat, imò potiùs eū iā idoneū eligit adoptando.Conueníṫque toti Trinitati filios adoptare,est enim commune tribus Personis facere quem

Deo filios conuenit adoptare.

Adoptare conuenit Trinitati. cũque effectũ in creaturis. Sed Filius adoptiuus est fact°, non genitus naturali generatione à Deo, vt est filius naturalis: ergo est à Trinitate. Vbi nãque est vna natura, vt in diuinis Personis, ibi oportet esse vnam virtutem, & vnam operationẽ. Propriúmque est rationalis creaturæ adoptari: procedit namque Filius Dei naturaliter à Patre, vt Verbum intellectuale vnum cum ipso existẽs. Et filiatio adoptionis est similitudo filiationis naturalis, non tantùm secundùm similitudinem formæ, prout quęlibet creatura assimilatur Verbo æterno, cùm sit facta per Verbum, aut secũdũ rationem intelligibilitatis, vt sciẽtia discipuli assimilatur Verbo scientiæ magistri, sed secundũ vnitatem, quã habet cum patre, quæ fit per gratiam, & charitatẽ, & talis assimilatio complet rationẽ adoptionis, prout talibus debetur hæreditas æterna. Vnde adoptari cõuenit soli creaturæ rationali: quæ per gratiam charitatis assimilatur Verbo Dei æterno, secundũ vnitatem, quam habet ad patrẽ, vt dicitur Ioan. 17. sint vnum in nobis, sicut & nos vnum sumus, & ad Rom. 8. spiritus sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum. *Adoptari est propriũ creaturæ rationalis.* Nec aliquo modo Christus potest dici filius adoptiuus: cùm sit Filius Dei verus, & naturalis: & filiatio personæ conuenit nõ naturæ. Filiatio autem adoptiua est quædam participatio naturalis, quare nullo modo potest dici de Christo. q. 23. *Christus, secundum quòd homo, non dici adoptiuus.*

De Prædestinatione Christi.
Cap. 24.

Christo cõuenit prædestinatũ esse. CHristo conuenit prædestinatũ esse: nã prædestinatio propriè est diuina ab ęterno pręordinatio eorũ, quę per gratiam sunt fiẽda in tẽpore, sed Deũ esse hominem, & è conuerso, est quoddã factũ in tempore per gratiã vnionis, & præordinatum à Deo ab æterno: alioquin aliquid noui adueniret diuinę mẽti. Vnde dicere oportet, ꝙ ipsa vnio naturarũ in persona Christi cadat sub æterna prædestinatione Dei. Et sic Christus dicitur esse prædestinatus. Et hæc est vera. Christus, secundũ ꝙ homo, est prædestinatus esse Filius Dei: nam hoc dicimus conuenire alicui, secundùm quòd homo, quod ei conuenit ratione humanæ naturæ. Sed prædestinatio cõuenit Christo ratione *Christus secundum quòd homo est prædestinatus esse Filius Dei.*

solius

ſolius humanæ naturæ:quare prædicta propoſitio eſt vera. Dicebat enim Auguſt.Prædeſtinata eſt iſta humanę naturę tanta,& tam excelſa ſubuectio ,vt quò attolleretur altiùs, nō haberet.Et prędeſtinatio Chriſti ſi capitur ex parte act⁹ prædeſtinantis, non eſt exemplar noſtræ prædeſtinationis: nam vno,& eodem actu æterno prædeſtinauit Deus nos,& Chriſtum.Si verò capitur ex parte termini , & effectus,ſic prędeſtinatio Chriſti eſt exemplar noſtrę prędeſtinationis. Primò,quantùm ad bonum,ad quod prędeſtinamur: quia Chriſtus prædeſtinatus eſt ad filiationem naturalem.Nos verò prædeſtinamur ad filiationē adoptionis,quæ eſt participata ſimilitudo filiationis naturalis.Secundò, quantū ad modum conſequendi iſtud bonum:quia Chriſtus id conſequutus eſt per gratiam excludentem omne meritum,cùm natura humana in Chriſto nullis ſuis prędecētibus meritis fuerit vnita filio Dei. Nos autem conſequamur per gratiā includentem meritū Chriſti:cùm de eius plenitudine omnes accepⅇrimus.Sic etiam cum eadem diſtinctione dicendum eſt,prædeſtinationem Chriſti eſſe cauſam noſtræ prędeſtinationis.Sic enim Deus præordinauit noſtram ſalutē ab æterno prædeſtinando,vt per Ieſum Chriſtum cōpleretur.Nam ſub prædeſtinatione æterna non ſolùm cadit id, quod fiendum eſt in tempore,ſed etiam modus,& ordo,ſecundum quem complendum eſt in tempore.q.24.

An prædeſtinatio Chriſti ſit exēplar noſtræ prædeſtinationis.

An prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtræ prædeſtinationis.

De Adoratione Chriſti.

Cap. 25.

An diuinitas & humanitas Chriſti adorāda ſit eadem ratione.

ADoratio Chriſti vna eſt ex parte Perſonæ adoratæ: quia vna eſt hypoſtaſis,& vnū ſuppoſitū,& ſic vna eſt adoratio, & vnus honor ex parte eius,qui adoratur. Ex parte verò cauſæ,diuinæ , ſcilicet,vel humanæ,poſſunt dici plures eſſe adorationes:quia alia ratio honoris eſt ſapiētia diuina,alia humana. Et cū honor adorationis propriè debeatur hypoſtaſi ſubſiſtenti , humanitas Chriſti adorata adorāda eſt adoratione latriæ:quia adorare carnē Chriſti nihil eſt aliud,quàm adorare Verbū Dei incarnatū,ſicut adorare veſtē regis nihil eſt aliud , quàm adorare regē veſtitū. Adoratio autem humanitatis Chriſti,quæ fit ratione hu-

An humanitas Chriſti ſit adoranda adoratione latriæ.

manitatis perfectæ omni munere gratiarũ, fieri debet per duliam. Nec hoc debet videri inconueniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter deitatem, & honor duliæ propter Dominium, quo gubernat creaturam. Vnde glos. super Psalm. Domine Deus meus in te speraui: dicit, Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia. Deus omnium per creditionẽ, cui debetur latria. Et imago Christi adoranda est adoratione latriæ: nam exhibetur ei reuerentia, non inquantùm est res quędam, vt lignum sculptũ, vel pictũ, quia sic nulla debetur reuerentia, sed inquãtùm est imago, quę eadem reuerentia honoranda est, cum vnus sit motus in imaginem, & in rem repræsentatam. Quare si cut Christus adoratur adoratione latriæ, ita & eius imago adoranda est. Crux etiam Christi adoranda est adoratione latriæ: quia etsi irrationali creaturæ non debeatur honor, nisi ratione naturæ rationalis, crux tamen Christi licet nõ fuerit vnita Verbo Dei in Persona, fuit tamen vnita ei aliquo modo per repræsentationem, & contactum. Vtroque enim modo crux Christi adoratur latria: atque eã alloquimur, & deprecamur: Vno scilicet modo, inquantùm repræsentat nobis figuram christi extensi in ea. Alio modo, ex contactu ad membra christi, & ex hoc, quod eius sanguine est perfusa. & per istum contactum adoramus non solum crucem, sed omnia, quæ sunt christi. Alias verò cruces veneramur tantum, vt imagines Christi. Mater autem Christi non est adoranda latria: cum sit creatura, cui non competit talis adoratio. Debetur tamen ei veneratio eminentior, quàm cæteris aliis creaturis, quia mater est Dei: vnde hyperdulia ei conuenit. Reliquiásque Sanctorum qualescunque, maxime Martyrum congruo honore venerari debemus: nam si afficimur ad res maiorum nostrorum, multo magis veneranda sunt corpora sanctorum tãquã membra christi Filij, & amici Dei, & nostri intercessoris. Fuerãt enim templa Spiritus sancti in eis habitantis, & operantis: configurandáque sunt corpori Christi per gloriosam resurrectionem. Vnde & ipse Deus tales reliquias cõuenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo. quæstione 25.

Imago Christi adorãda est adoratione latriæ.

Crux Christi adoranda est adoratione latriæ.

Mater Christi non adoratur adoratione latriæ.

Reliquiæ sanctorum sunt adorandæ

De

De hoc, quod dicitur Christus Dei, & Hominum Mediator. Cap. 26.

ESse Mediatorẽ inter Deum & homines, simpliciter, & perfectiuè proprium est Christo: ipse enim est qui per mortẽ suam humanũ genus Deo recõciliauit, cũ semetipsum dederit redemptionem pro omnibus, & Deus sit in ipso mundũ reconcilians sibi, vt dicit Apost. 2. ad Cor. 5. Alij itaque mediatores sunt secundum quid, videlicet dispositiuè, & ministerialiter, prout cooperãtur ad vnionem hominum cum Deo. Dicitúrque Christus verissimè Mediator Dei, & hominum, secundum quòd homo: nam Christo secundum quòd Deus non cõueniunt duo requisita ad mediatorem, videlicet ratio medij, & officium coniungendi. Ipse enim, vt Deus non differt à patre, & spiritu sancto, nec pater & Spiritus sanctus aliquid habet, quod non sit Filij, vt sic possit, quod est patris, vel spiritus sancti, quasi quod est aliorum ad alios deferre. Vtrunque tamen ei conuenit vt homo: quia sic distat à Deo in natura, & ab hominibus in dignitate gratiæ, & gloriæ. Atque vt homini, conuenit ei cõiungere homines Deo, præcepta, & donã Dei hominibus exhibendo, & pro hominibus Deo satisfaciendo, & interpellando. quæst. 26.

Christo proprium est esse Mediatorem.

Christus secundum quòd homo Mediator est Dei, & hominum.

De Sanctificatione Beatæ Virginis. Cap. 27

BEatissimam Virginem in vtero sanctificatã esse ratio nabiliter creditur: nã credendũ est maiora priuilegia ei esse concessa, quæ futura erat mater vnigeniti Filij Dei, quàm aliis sanctis, qui in vtero fuerunt sanctificati, vt legitur de Hieremia, & Ioanne Baptista. de ipsa enim dicitur, Luc. 1. Aue gratia plena. Sic creditur, quòd cum corpore sit assumpta in cælũ: quod tamen in scriptura nõ inuenitur, vt ait Augustinus in Serm. de Assumpt. Virg. Non tamẽ sanctificata fuit ante animationem: quia sanctificatio est emũdatio à peccato originali per gratiam: cuius subiectum est creatura rationalis. Quare ante infusionem animæ rationalis non potuit esse sanctificata. Quod etiam patet: quia si

Mater Dei fuit sanctificata in vtero ante natiuitatem.

Beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem.

Virgo ante animam rationalem fuisse sanctificata, nunquã incurrisset maculam originalis culpæ: nam ante animæ in fusionem non est culpa:& sic nõ indiguisset redẽptione, & salute, quæ est per christum. Quod videtur esse inconueniens, cum sit omnium Saluator. Et reiectis opinionibus, quòd fomes sit totaliter ablatus, vel ablatus, quantum ad pronitatem in malum, non autem quantùm ad difficultatẽ ad bonum, seu ablatus, quantum ad personam, &.nõ quantum ad naturã, si poneretur in gloriosa Virgine habitualis illa inordinata concupiscentia rationi repugnans, oporteret dicere q; non inclinaret ad malũ, esſétq; ponere duo oppo sita simul. Sic etiam oppositionem implicat, quòd remãserit fomes quantum pertinet ad corruptionem naturæ, & non prout pertinet ad corruptionem personæ. Et prima op positio derogat in aliquo dignitati christi absque cuius vir tute nullus à prima damnatione liberatur: quia sicut ante immortalitatem carnis christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconueniens dicere videtur, quòd ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatũ, caro Virginis matris, vel alterius fuerit absque fomite, quæ lex carnis dicitur, siue membrorum. Et ideo videtur melius dicendum, quòd per sanctificationẽ in vtero non fuerit sub latus beatæ Virgini fomes, sed ligatus remanserit, quo ad exercitium, seu operationem vsque ad conceptionem Filij Dei, per abundantem gratiam in sanctificatione receptã:& postmodum per conceptionem carnis christi, in qua primò debuit refulgere peccati immunitas, credendum est ex pro le redũdasse in matrem totaliter fomite subtracto, vt dicitur Ezech.43. Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur, &c. Et per sanctificationem sortita est, vt nũquam peccaret: nam quos Deus elegit ad aliquid, ita præparat, & disponit, vt ad id inueniantur idonei. Erat autem electa Virgo, vt esset ma ter Dei: ergo non conueniebat, quòd peccaret, quia honor parentum redundat in filios, Prouerb.17. Et propter singularem affinitatem, quam habebat ad Christum, atque propter singularem inhabitationem Christi non solum in eius anima, sed & in vtero, dicendum est, quòd nec mortale, nec actuale vnquam commiserit, imò maiorem præ cæteris gratiæ plenitudinem Virgo obtinuit: quia quãto magis ali quid appropinquat principio in aliquo genere, tantò plus

An persan ctificationem fuerit beatæ Virgini fomes totaliter sublatus.

Per sancti ficationem Virgo obtinuit vt nũquam peccaret.

Virgo obtinuit plenitudinem gratiarũ.

effectum illius participat. Sed Maria fuit propinquissima auctori gratiæ, quia ex ea accipit humanam naturam, ideo præ cæteris maiorem plenitudinẽ gratiæ obtinuit. Habuit itaque omne id, quod conueniebat conditioni suæ. Et quia in Scriptura dicitur, Hieremiam, & Ioannem Baptistam in vtero esse sanctificatos, quamuis iudiciorũ Dei non possit ratio assignari, cur huic, & non alij, hoc munus gratiæ contulerit, conueniens tamen videtur fuisse vtrunque dictorũ sanctificari in vtero ad figurandum sanctificationem per Christum faciẽdam: nam Hieremias & verbis & mysteriis apertissimè prænũtiauit, & suis passionibus ipsum figurauit. Ioannes verò Baptista suo baptismo homines præparãdo ad Christum. Maiorem tamen gratiam, quàm isti, obtinuit Maria: quia ipsi concessum est, vt de cætero nec mortaliter nec venialiter peccaret: aliis creditur concessum quòd vlterius mortaliter non peccarent, diuina eos gratia protegente. quæst. 27.

Alij præter Mariam in vtero sanctificati.

De Virginitate beatæ Mariæ. *Cap.* 28.

Mater Christi virgo cõcepit, & contrariũ est hęresis Hebionitarũ. Cõueniensq; ita fuit. Primò propter dignitatem Patris domini nostri, quia Filius naturalis Dei erat: vnde non debebat aliũ patrẽ habere. Secũdò fuit conueniens proprietati Filij, qui mittitur. Est enim verbum Dei. Verbum autẽ sine corruptione cordis cõcipitur. Cùm ergo sic fuerit à Verbo dei assumpta, vt esset caro verbi Dei, conueniens fuit, quòd etiã ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertiò conueniebat dignitati humanitatis Christi in qua locum habere nõ debuit peccatum: cùm per eã deberet tolli peccatũ mundi. Quartò propter ipsum finẽ Incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit, vt homines renascerentur in filios Dei non ex volũtate carnis, nec ex volũtate viri, sed ex virtute Dei, cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa cõceptione Christi. Fuítq; mater Dei virgo in partu. Dicit enim Propheta non solum, Ecce virgo concipiet, sed etiam addit, Et pariet filium. Quodquidem conueniens fuit propter tria. Primò, quia sic competebat pro-

Beata Maria virgo fuit in concipiendo.

Mater Dei fuit Virgo in partu.

prietati eius, qui nascebatur, qui est verbum Dei. Verbum nanque non solum in corde cócipitur absque corruptione, sed etiam absque corruptione ex corde procedit, quare vt ostenderetur illud esse corpus ipsius verbi Dei, conueniens fuit, vt de incorrupto Virginis vtero nasceretur. Secūdò hoc fuit cōueniens quò ad effectum Incarnationis Christi: cùm venerit ad tollēdum nostram corruptionem. Non itaque debebat virginitatem matris nascendo corrumpere. Tertiò fuit conueniens, ne matris honoré nascendo diminueret, qui parentes honorandos præceperat. Non ergo sacri ventris hospitium, quod ingressus dominus sanctificauerat, egressus deuirginasse credendus est. Permansitque virgo post partum: & contrarium est hæresis Eluidij, qui dicere præsumpsit matrem Christi post partum à Ioseph esse carnaliter cognitam, & alios filios genuisse. Hoc enim primo derogat perfectioni Christi, qui sicut secundum diuinā naturam est vnigenitus patris tanquā perfectus per omnia filius eius, ita decuit esse vnigenitum matris tanquam perfectissimum eius germen. Secundò hic error iniuriam facit Spiritui sancto, cuius sacrarium fuit vterus virginalis, in quo carnē Christi formauit. Vnde non decebat posteà violari per cōmixtionem virilem. Tertiò derogat dignitati, & sanctitati matris Dei: quæ ingratissima videretur, si de tāto filio non esset contenta: & si virginitatem, quæ in ea miraculosè conseruata fuerat, spontè perdere vellet per carnis cōmixtionē. Quartò maximè præsumptuosus fuisset Ioseph, si attentasset eam polluere, quam reuelante Angelo de spiritu sancto cognouerat concepisse. Cōueniénsque fuit beatæ Virginis virginitatem voto consecratam esse Deo, quia sic laudabilior est, sicut alia perfectionis opera: & quia eo tempore, vt cultus Dei propagaretur in filiis, mulieres insistere debebant generationi, nō creditur, Matrem Dei ante desponsationem simpliciter vouisse virginitatem licet eā in desiderio hăbuerit, sed se diuinæ voluntati cōmiserit. Accepto autem sponso prout mores illius temporis exigebāt, simul cum eo votum virginitatis simpliciter emisit. q. 28.

Mater Dei permansit Virgo post partum.

An Mater Dei Virginitatem vouerit.

De desponsatione Matris Dei. *Cap. 29.*

COnueniens fuit Christū nasci de virgine desponsata. Primò ex parte Christi, ne ab infidelibus tanquàm illegitimè

illegitimè natus abiiceretur. Secundò, vt consueto modo eius genealogia per virum describeretur: cùm sit consuetudo Scripturarum originem viri semper quęrere. Tertiò, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementiùs nocuméta procurasset. Quartò, vt à Ioseph nutriretur: vnde pater eius dicitur quasi nutritius. Fuit etiam conueniens ex parte Virginis. Primò, vt redderetur immunis à pœna, ne à Iudæis lapidaretur tanquàm adultera. secundò, vt ab infamia liberaretur. Tertiò, vt ei à Ioseph ministeriũ exhiberetur. Atque ex parte nostra fuit cõueniens. Primò, quia testimonio Ioseph cõprobatũ est Christũ esse ex Virgine natũ: quia maritus locupletior testis adhibetur pudoris, qui posset & dolere iniuriã, & vindicare opprobriũ, si non agnouisset sacramentum. secundò, quia magis credibilia redduntur verba matris virginitatem suam asserentis. Tertiò, vt tolleretur excusatio virginibus: quæ propter suam incautelam non vitant infamiã, vt dicit Amb. Quartò, quia per hoc significatur vniuersa Ecclesia, quæ cũ Virgo sit, despõsata est vni viro Christo, vt dicit August. in lib. de sancta virg. Quintò, quia mater Domini fuit desponsata, & virgo: & in persona ipsius & virginitas, & matrimoniũ honoratur, cõtra hęreticos talibus detrahentes. Fuítque verum matrimonium inter Ioseph, & Mariam: nam duplicẽ habuit perfectionem. Forma enim matrimonij consistit in quadam indiuisibili coniunctione animorũ, per quã vnus coniungum indiuisibiliter alteri fidẽ seruare tenetur. Finis verò matrimonij est proles generanda & educanda. Quãtùm itaque ad primam perfectionem, hoc fuit verum matrimonium: quia vterque consensit in copulam coniugalem, non autem in copulam carnalem expressè nisi sub cõditione, si Deo placeret. Quantùm ad secundam perfectionem, etsi in illo matrimonio nõ fuerit proles per concubitum, habuit tamen secundam perfectionem, videlicet prolis educationem. Vnde August. in lib. de Nupt. & Concup. Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, & sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum: fidem, quia nullum adulterium: sacramentũ, quia nullũ diuortium, solus ibi nuptialis concubitus non fuit. q. 29.

An Christus debuerit de desponsata nasci.

Inter Mariam, & Ioseph fuit verũ matrimonium.

De Annuntiatione beatæ Virginis. Cap. 30.

Congruũ fuit annuntiari Virgini, quod esset conceptura.

Congruum fuit beatæ Virgini annuntiari, ꝙ Christũ esset genitura. Primò quidẽ, vt priùs mens eius de ipso instrueretur, quàm eum carne cõciperet: quia felicior fuit Maria percipiendo fidem Christi, quàm concipiẽdo carnem eius, secundum August. de Virginitate. Secundò, vt posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc erat diuinitùs instructa. Tertiò, vt voluntaria sui obsequij munera Deo offerret, sicut dixit, Ecce ancilla Domini. Quartò, vt ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei, & humanam naturam: vnde per annuntiationẽ expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ. Conueniénsque fuit per angelũ annuntiari matri Dei diuinæ incarnationis misteriũ. Primò, vt seruaretur ordo diuinus, secundùm quem mediantibus angelis ad homines diuina perueniunt. Secundò, hoc conueniebat reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum: nam prima causa perditionis humanæ fuit, cùm serpens à diabolo mittebatur ad mulierẽ spiritu superbiæ decipiendam. Aptum igitur erat restaurationis humanæ principium, vt angelus à Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam diuino. Tertiò congruebat virginitati Matris Dei: quia semper angelis est cognata virginitas. Debuítque angelus corporali visione apparere. Primò, quia venerat annuntiare Incarnationem inuisibilis Dei. Vnde conueniens fuit ad huius rei declarationem, quòd inuisibilis creatura formam assumeret, in qua visibiliter appareret. Conueniebat secundò dignitati Matris Dei, quæ non solùm in mente, sed in corporeo ventre erat Filium Dei receptura: quare non solùm mens eius, sed etiam corporei cẽsus erant angelica visione refouendi. Congruit tertiò certitudini eius, quod annuntiabatur, quia ea, quę oculis sunt subiecta certiùs apprehendimus, quàm ea, quę imaginamur: & ad magnam reuelationem solenni visione egebat ante tantæ rei euentum. Atque per angelum congruo ordine perfecta est annuntiatio. Nam primò reddidit mentem Virginis attentam, salutando eam quadam noua, & in-

Annuntiatio fieri debebat Virgini per angelum.

Angelus annuntians debebat apparere Virgini visione corporali.

Conuenienti ordine fuit perfecta annuntiatio.

solita salutati one, in qua pręmisit idoneitátem eius ad con ceptum, dicendo, Gratia plena. Expressit conceptum, dicendo, Dominus tecum. Et prænunciauit honorem consequentem, cùm dixit Benedicta tu in mulieribus. Secundò instruxit illam de mysterio Incarnationis, quod in ea erat implendum, cùm prænuntiauit conceptum, & partum dicens, Ecce concipies, & paries. Modúmque demonstrauit dicendo, Spiritus sanctus superueniet in te. Intendit vltimò inducere animum eius ad consensum exemplo Helisabeth, & ratione sumpta ex diuina omnipotentia. q. 30.

De Conceptione Saluatoris, quantùm ad naturam, de qua corpus Christi conceptum est.
Cap. 31.

Christus sumpsit carnem ab Adam.

CONueniens fuit, Christum Carnem sumere ab Adã deriuatam: hac enim ex causa nostrã sumpsit humanam, vt ipsam à corruptione purgaret: dicitúrque secundus homo cælestis, non quantùm ad materiam corporis eius, sed quantùm ad virtutem formatiuam, vel eius diuinitatem: vnde fuit ex Adam secundum corpulentam substantiam, & non secundum seminalem rationem. Dicitúrque specialiter Filius Abrahę, & Dauid: quia ad hos specialiter de Christo facta est promissio. Nam Genes. 22. dicitur In semine tuo benedicētur omnes Gentes terræ, & non dixit, In seminibus, cũ intelligatur de Christo. Ad Dauid verò dictum fuit, De fructu vētris tui ponam super sedẽ tuã. Vnde populus ei cantauit, Osanna Filio Dauid. Additur, quòd Christus fuit Rex, & Propheta, atque Sacerdos: sed Abraham fuit sacerdos offerẽs vaccam triennem. Gene. 15. Fuit etiam Propheta, Gen. 20. Dauid autẽ fuit Rex, & Propheta. Vlterius in Abrahã incœpit circuncisio, & in Dauid maximè manifestata est Dei electio, vt dicitur primi Reg. 13. Vnde vtriusque Filius Christus specialissimè vocatur, vt ostendatur esse in salutem circuncisionis, & electionẽ Gentilium. Cõuenientérque enarratur ab Euágelistis genealogia Christi: quia ea, quæ à Deo sunt, & ordinatissima esse affirmare debemus. Nec inter Euangelistas est cõtrarietas.

Caro Christi sumpta fuit de Dauid.

Cõuenienter narratur ab Euangelistis genealogia Christi.

Nam

Nam Matth. regiam in Christo insinuat personam, Lucas verò sacerdotalem. Vnde in generationibus Matth. significatur nostrorum susceptio peccatorũ à Domino Iesu Christo, inquantùm per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit. In generationib⁹ verò Lucæ significatur nostrorum ablutio peccatorum, quæ est per sacrificiũ Christi: & ideo Matthæus enumerat generationes descendens, Lucas autem ascendens. Inde etiam est, quòd Matthæus ab ipso Dauid per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccauit. Lucas verò ad ipsum Dauid per Nathan ascendit: per cuius nominis prophetam Deus peccatum illius expiauit. Hinc etiam est, quòd quia Matth. ad mortalitatem nostram Christum descẽdentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham vsque ad Ioseph, & vsque ad ipsius Christi natiuitatem descendentem commemorauit ab initio Euangelij sui: Lucas autem non ab initio, sed à baptismo Christi generationem narrat: nec descendendo, sed ascendendo, tanquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, vbi testimonium Ioan perhibuit dicens, Ecce qui tollit peccata mundi. Et quamuis Filius Dei carnem assumere potuisset ex quacunque materia, decuit tamen eum ex fœmina nasci. Per hoc enim natura humana nobilitata est, sic etiam per hoc veritas Incarnationis astruitur. Nam multa in Christo inueniuntur secundum naturam, sicut multa supra naturam. Et per hunc modum completur omnis diuersitas generationis humanæ: quia primus homo product⁹ est ex limo terræ sine viro, & fœmina. Eua producta est ex viro sine fœmina. Alij homines ex viro, & fœmina. Vnde hoc quartum relinquebatur propriũ Christo, vt produceretur ex fœmina sine viro. Fuitque corpus Christi conceptum ex purissimis sanguinibus beatæ Virginis perducti ad ampliorem digestionem per virtutẽ generatiuam ipsius: ita vt esset apta materia ad generandum. Habuit enim generatio Christi naturalem modum generationis, quò ad hoc, vt ex fœmina nasceretur, & ex materia conformi, quam aliæ fœminæ subministrant ad conceptionem prolis, sed diuersum habuit actiuum principium, videlicet diuinam supernaturalem virtutem: vnde ex Virgine natus est. Nõ tamen corpus Christi fuit in antiquis Patribus secundùm aliquid signatum. Nã quidquid fuit in

Decuit Christum ex fœmina nasci.

Corpus Christi formatum ex purissimis sanguinibus Virginis.

beata virgine à parentibus accepum, fuit actu pars ipsius Virginis: Vnde illud non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendũ est, quòd corpus Christi non fuit in Adam, & aliis patribus secundum aliquid signatum: ita scilicet quòd aliqua pars corporis Adæ, vel alicuius alterius posset desi- gnari determinatè, vt diceretur, quòd ex hac materia deter minatè formaliter corpus Christi fuerit: sed fuit ibi secun- dum originem, sicut & caro aliorum hominum. Et cùm di- cimus, Christum secundum carnem eius fuisse in patribus, comparamus ipsum, vel carnem eius ad Adam, & ad alios patres. Manifestum autem est quòd alia fuit conditio Pa- trum & alia Christi. Nam Patres omnes fuerunt subiecti peccato, nec in eis aliquid fuit immune, de quo postmodũ corpus Christi formaretur. Christus autem fuit omnino à peccato immmunis. Sed aduertendum est in hac cõparatio ne carnis Christi ad Patres: nam error esset attribuere carni Christi conditionem, quę fuit in Patribus, vt in Adam Chri stus peccauerit, quia Christus in eis non fuit secundum ra- tionem seminalem, nec deriuatur ab eis secundum concu piscentiæ legem, sed solùm secundum originem. Nec fuit Christus in lumbis Abrahæ decimatus: quia non secundũ ordinem Leui, sed secundum ordinem Melchisedech. erat sacerdos. Ille enim qui decimas dat, nouem sibi retinet, & decimam alij tribuit, quod est perfectionis signum, prote- stans se esse imperfectum: & alij perfectionẽ tribuens: quæ imperfectio ex peccato est, & à Christo agno Dei curatur. Quare decimatus est Abrahã, & omnes in eo pręter Chri- stum: qui non indigebat curatione, vt alij, imò alios curare venerat & tanquam vulneris medicina. q. 31.

Corpus Christi nõ fuit secundum aliquid signatum in Patribus.

Aut caro Christi in Patribus peccato fuerit obnoxia.

Christus in lumbis Abrahæ non fuit decimatus.

De conceptione Christi, quantùm ad principium Actiuum. Cap. 32.

Conceptio corporis Christi, licet sit à tota Trinitate, attribuitur tamen Spiritui sancto triplici ratione. Pri mò, quia hoc congruit causæ Incarnationis, quæ cõ sideratur ex parte Dei: Spiritus enim sanctus est amor Pa- tris, & Filij, ex quo amore prouenit, vt filius Dei carnem sibi assumeret in vtero virginali. Vnde dicit Io. 3. Sic Deus dilexit

Spiritus sanctus fuit principium acti uum conceptionis Christi.

dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret. Secundò, congruit causę Incarnationis ex parte naturę assumptę, prout humana natura assumpta est à Filio Dei in vnitatem Personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ attribuitur Spiritui sancto, secundum Apostolum primę ad Corinthios 12. Diuisiones gratiarum sunt: idem autem spiritus. Tertiò, congruit termino Incarnationis: quia ad hoc terminata est Incarnatio, vt homo ille, qui concipiebatur esset sanctus, & Filius Dei. Horum autem vtrunque attribuitur Spiritui sancto: cùm per ipsum efficiantur homines Filij Dei, vt dicitur ad Galat. 3. Quoniam estis Filij Dei, misit Deus Spiritum Filij sui, &c. Atque ipse nos sanctificat ad Rom. 1. Adde, quòd licet opus conceptionis sit commune toti Trinitati, secundum tamen aliquem modum attribuitur singulis Personis. Nam Patri attribuitur auctoritas, respectu personæ Filij: qui per huiusmodi conceptionē sibi assumpsit humanam naturam, Filio autem attribuitur carnis assumptio, Spiritui sancto verò formatio corporis, quod assumitur à Filio. Conuenienterque dicere possumus Christum conceptū esse de Sipritu sancto: in ipso enim duplex est habitudo ad Christum conceptum, videlicet cōsubstantialitatis ad personam assumentem, & causæ efficientis ad corpus assumptum. Hæc nanque præpositio, De, vtrâque habitudinem designat, sicut cū dicimus, hominē aliquem esse de suo patre. Non tamen aliquo modo debet dici Christus Filius Spiritus sancti, aut totius Trinitatis. Quia illud quod dicitur de aliquo secundum perfectam rationem, nō est dicēdum de eo secūdum imperfectam: sed Christus est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis: ideo non debet dici Filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis ęternæ, secūdum quam est filius patris solius. Christus enim cōceptus est de Spiritu sancto, sicut in principio actiuo, in quantum homo est: non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Vnde non potest dici filius Spiritus sancti: cùm diuersa ratio ipsius & aliorum hominum, qui per gratiam solùm filij Dei dicuntur. Et quamuis quidam dicant beatam Virginem aliquid esse actiuè operatam in conceptione Christi, & naturali virtute, & supernaturali, ponentes in qualibet materia naturali esse aliquod

Christus conceptus est de Spiritu sancto

Spiritus sanctus nō dicitur Pater Christi secundum carnem.

An beata Virgo aliquid egerit in conceptione corporis Christi actiuè.

aliquod principium actiuum ad transmutationem naturalem, decipiuntur tamen: quia transmutatio naturalis dicitur propter principium intrinsecum non solùm actiuum, sed etiam passiuum, vt dicit Philo. in 8. Physic. & impossibile est quòd materia agat ad sui formationem, quia non est actu, nec aliquid mouet seipsum nisi diuidatur, vt aliquid sit mouens, & aliud motum. In supernaturali etiam virtute dicebant ad matrem requiri nō solùm materiā ministrare, sed etiam semen: quod commixtum semini virili habet virtutem actiuam in generatione, quā ei dedit Spiritus sanctus. Et cum in Maria nulla fuerit resolutio seminis propter eius integertimam virginitatem, asserunt Spiritum sanctum ei supernaturaliter tribuisse virtutem actiuam, quā aliæ matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare: quia cum quælibet res sit propter suā operationem, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris & fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In tota generatione autem distinguitur operatio agētis, & patientis. Vnde relinquitur, quòd tota virtus actiua sit ex parte maris: passio autē ex parte fœminæ. Propter quod in plantis, in quibus vtraque vis commiscetur, nō est distinctio maris, & fœminæ. Et ideo dicendum est, beatā Virginem in cōceptione Christi nihil actiuè operatam esse, sed solùm materiam ministrasse: quia mater esse debebat, & nō pater: operata tamen est ante conceptionem aliquid actiuè præparando materiam, vt esset apta conceptui. q. 32.

De Modo, & Ordine Conceptionis Christi. Cap. 33.

IN conceptione Christi tria sunt cōsideranda. Primò quidem motus localis sanguinis ad locum generationis. Secundò formatio corporis ex tali materia. Tertiò augmētum, quo perducitur ad quantitatem perfectam. Primum non potuit esse in instanti, quia hoc est contra rationē motus localis cuiuscunque corporis, cuius partes successiuè subintrant locum. Similiter & tertium oportet esse successiuum; tum quia augmentum nō est sine motu locali, tū etiā quia procedit ex virtute animæ iam in corpore formato existentis:

Corpus Christi fuit formatum in primo instanti conceptionis.

stentis:quæ nõ operatur,nisi in tempore.Sed,ipsa formatio corporis,in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti duplici ratione.Primò, propter infinitã virtutem agentis,scilicet Spiritus sancti,quæ taliter potuit disponere materiam ad debitam formam. Secundò,ex parte personæ Filij:quia nõ erat congruum,vt corpus assumeret, nisi formatum.Nam si præcessisset aliquod tempus ante formationem perfectã,non posset tota conceptio attribui Filio Dei:quæ nõ attribuitur ei,nisi ratione assumptionis.Et ideo in primo instanti,quo materia adunata peruenit ad locum generationis,fuit perfectè formatum corpus Christi,& assumptum. Fuitque animatum anima rationali in primo instanti suæ conceptionis.Quia ad hoc,quòd conceptio Filio Dei attribuatur,necesse est dicere, quòd ipsum corpus Christi,dum cõciperetur,assumptum à Verbo Dei esse.Mediante autem anima Verbum Dei corpus assumpsit,& animã mediante spiritu,idest intellectu. Fuitque caro Christi & simul cõcepta,& assumpta à Verbo Dei. Nam propriè dicimus Deum hominem factum,quia naturã assumpsit humanam:non autem præexistebat,id,quòd est hominis quasi per se subsistens, antequàm susciperetur à Verbo.Quòd si fuisset prius caro concepta ,quàm assumpta,habuisset aliquando propriam hypostasim præter illam Verbi,& sic aut vnio non fuisset secundùm hypostasim, quod est contra fidem,vt suprà probatũ est; aut fuisset destructa prima hypostasis,quod est inconueniẽns,vt suprà dictum est.Restat ergo dicere,quòd simul fuerit concepta,& assumpta.Et conceptio ista simpliciter est miraculosa: quamuis secundum aliquid sit naturalis,videlicet ex parte materiæ ministratæ à matre,ex parte tamẽ virtutis actiuæ,est supernaturalis. Sed vnumquodque magis iudicatur secũdum formam,quàm secundùm materiam,& similiter secundùm agens, quàm secundùm patiens.Hinc est quòd cõceptio Christi debet simpliciter dici miraculosa,& supernaturalis.q. 33.

Corpus Christi fuit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

Corpus Christi in primo instanti conceptionis fuit à Verbo assumptum.

Conceptio Christi simpliciter est miraculosa.

Christus sanctificatus est per gratiam in instanti suæ conceptionis.

De Perfectione Prolis conceptæ.

Cap. 34.

CHristus sanctificatus fuit in primo instanti suæ cõceptionis,ex ipsa vnione Verbi ad animã: sed ista vnio

fact-

facta est in instanti conceptionis. Vnde in illo instanti conceptionis habuit plenitudinē gratiæ sanctificātis animam & corpus. Habuit etiam in primo instanti suæ cōceptionis liberi arbitrij vsum: quia conueniebat humanæ naturę assumptæ spiritualis perfectio à principio. Perfectio autē non in potentia vel habitu, sed in operatione cōsistit. Habuit itaque operationem illam, quæ in instanti haberi potest, videlicet intellectus, & voluntatis operationē: in qua cōsistit vsus liberi arbitrij, & quæ in instāti perficitur, & nō successiuè, cùm sit actus iam perfecti. Meruítque in primo instanti suæ cōceptionis, quia sanctificatio Christi fuit perfectissima. Est enim sanctificatus, vt sit aliorum sanctificator. Est autem duplex sanctificatio. Vna quidem puerorū, qui non sanctificantur secūdùm proprium actum fidei, sed secundùm fidem parentum, vel ecclesię: Alia adultorū, qui secundùm proprium actum sanctificātur: atque ista est perfectior illa, sicut actus est perfectior, quàm habitus: & quód est per se, eo, quod est per alium. Ideo dicēdum est, Christū secūdùm proprium motum liberi arbitrij, qui motus meritorius est, in illo instāti fuisse sanctificatum. Fuítque in illo instanti perfectus Comprehensor, actu videns Dei essentiā clariùs cęteris creaturis: gratia enim Viatorum deficiēs est à gratia Comprehēsorū. Non igitur eo modo habuit Christus, qui plenitudinem gratiæ obtinuit, & sine mensura: erat itaque actu videns clariùs cæteris. q. 34.

Christus in primo instanti v sum habuit liberi arbitrij.

Christus in primo instāti suæ concept. n. potuit mereri.

Christus in primo instāti fuit perfectus Cōprehensor.

De Natiuitate Christi. Cap. 35.

Natiuitas dupliciter attribui potest alicui. Vno modo sicut subiecto nascenti: & sic cōuenit personæ, & nō naturę. Nasci enim est quoddā generari, & sicut generatur aliquid ad hoc, ꝙ sit, itaetiā nascitur aliquid ad hoc, ꝙ sit. Esse aūt est ꝓpriè rei subsistētis: nā forma, quæ nō subsistit, dicitur esse solū, quia ea aliquid est. Persona verò significatur per modū subsistentis, natura autē per modum formę, in qua aliquid subsistit. Alio modo natiuitas attribuitur alicui sicut termino, & sic cōuenit naturę. Termin⁹

Natiuitas an sit naturæ, vel personæ.

Christo attribuenda est aliqua temporalis natiuitas. enim generationis,& cuiuslibet natiuitatis est forma:natura autẽ per modũ formæ significatur, vnde natiuitas dicitur esse via in naturam. Et quia in Christo sunt duæ naturę, vna ab æterno à Patre, alia tẽporalis à matre, ideo in ipso duæ ponendæ sunt natiuitates. Natura enim se habet ad natiuitatem, vt terminus ad motum, qui diuersificatur secundùm diuersitatem terminorum. Habet itaque vnam æternaliter à Patre, aliam temporaliter à Matre. *Secundum temporalem natiuitatẽ Christi beata Virgo mater Dei dici debet.* Quæ verè est mater Christi:cùm corpus eius non sit de cælo allatum, sed de Virgine sumptum,& ex purissimis sanguinibus eius formatum. Vnde ex parte Matris natiuitas illa fuit naturalis: quãuis ex parte operationis Spiritus sancti fuerit miraculosa. Atq; Virgo beata verè dicitur mater Dei:&huius contrarium est hęreticum. Quia omne nomen significans in concreto aliquam naturam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturę. *Beata Virgo vere dicitur mater Dei.* Cùm autẽ vnio Incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supradictũ est, quòd nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam,& diuinam, vnde personæ illi suppositæ vel nomine Dei, vel nomine Hominis potest attribui quicquid ratione humanæ, vel diuinæ naturæ conuenit. Quare verè dicimus Deum conceptum,& natum de beata Virgine. *An in Christo duæ sint filiationes.* Et quia in Christo duæ sunt natiuitates diuersarum rationum (vt dictum est) sic secundùm istud in eo duas dicimus filiationes : si verò attendimus ad subiectum filiationis, quod est æternum suppositum, non est in eo nisi æterna filiatio. Dicitur tamẽ relatiuè Filius ad matrem relatione, quia cointelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut Deus dicitur Dominus relatione, qua cointelligitur reali relationi, qua creatura subiicitur Deo. Et quamuis relatio Domini nõ sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subiectione creaturæ ad ipsum. Sic Christus dicitur realiter Filius virginis ex relatione reali maternitatis ad ipsum. *Christus natus est sine dolore matris* Natúsque est sine dolore matris, cùm egressus sit clauso Virginis vtero, sine vlla apertionis meatuum violentia: vnde nullus ibi fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio, imò maxima iucũditas ex hoc, quòd homo Deus est natus in mundũ, secundum illud Isaiæ 35. Germinans germinabit,& exultabit lætabunda,& laudans. Nam pannis eum inuoluit,& posuit in præ

in præsepio:quare ibi nulla fuit obstetrix. Voluítque Christus in Bethleem nasci,quia factus est ex semine Dauid secūdùm carnē cui facta erat promissio specialis de Christo. Quare Euange. dicit, Eò quòd esset de domo,&familia Dauid. Interpretatúrque Bethleem domus panis,quia panis viuus Christus est,qui de cœlo descēdit.& sicut Dauid natus est in Bethleem,&in Hierusalem regnauit,ita Christus ibi natus est,& sacerdotium ac regnum sua passione in Hierusalem consummauit:passúsque est opprobrium in ciuitate, in qua alij quærunt gloriari. Congruóque tēpore natus est: quia ipse nō est subiectus necessitati temporis,sicut alij homines. Sed sicut elegit matrem,&locum,ita etiam tempus: quæ enim à Deo sunt,conuenientissimo tempore ordinantur. Suscepit itaque nostram mortalitatē eo tempore, quo totus orbis sub vno principe viuebat,& maxima pax erat: ipse namque congregaturus erat omnes in vnum,qui pax etiam nostra est,faciens vtraque vnum.q.35.

Conueniēter natus est in Bethleem.

Congruo tempore natus est Christus.

De Manifestatione Christi. Cap. 36.

NOn omnibus natiuitas Christi debuit esse manifesta:nā per hoc impedita fuisset humana redēptio, quæ per crucē peracta est. Si enim Dominū gloriç cognouissent,nunquàm crucifixissent. Per hoc etiā diminutum fuisset meritū fidei,per quam veniat homines iustificare. Atq; in dubiū venisset veritas humanitatis ipsius, vt dicit Augustinus in Epistola ad Volusian. Primus itaque aduentus ad omnium salutem,quæ est per fidem,debuit esse occultus:cùm fides sit de non apparētibus. Aduentus verò ad iudicandum,erit manifestus,cùm ad iudicium requiratur,vt iudicis auctoritas cognoscatur. Debuit tamen quibusdam natiuitas Christi manifestari:nam ad diuinæ sapiētiæ ordinem pertinet,vt eius dona, & secreta non æqualiter omnibus, sed immediatè ad quosdam, & per eos ad alios declarentur, sic dicitur Actuum decimo, quòd Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri non omni populo,sed testibus præordinatis à Deo, per quos ad alios

Natiuitas Christi nō omnibus debuit esse manifesta.

Debuit tamen aliquibus manifestari.

postea deueniret. Conuenientérque electi sunt illi, quibus Christi est natiuitas manifestata. Salus enim futura per ipsum ad omnem hominum diuersitatem pertinebat. Manifestatur itaque pastoribus, qui erãt Iudęi, & magis qui erãt Gentiles, illis, qui prope, istis, qui lõge erant: vt ex vtrisque faceret vnum. Manifestatur sapientibus, & potentibus: vt Magis: simplicibus, & vilibus, vt pastoribus: iustis, vt Simeoni, & Annæ: peccatoribus, vt Magis: sic etiam viris, & mulieribus. Vnde nulla hominum conditio à Christi salute excluditur. Nec per se ipsum debuit christus suam natiuitatem manifestare, sed per alias creaturas: quia natiuitas eius ordinatur ad humanam salutem per fidem. Quare ita propalari debebat, vt diuinitatis demõstratio fidei humanitatis eius nõ præiudicaret. Quod factũ est, dũ christus in seipso natiuitatẽ similẽ infirmitati humanæ exhibuit: & tamẽ per Dei creaturas diuinitatis virtutẽ in se mõstrauit. Manifestať itaq; natiuitas per angelos pastoribus Iudæis, qui ita erãt cõsueti recipere responsa, sicut & legẽ: Magis verò Gẽtilibus per stellam, Simeoni autẽ, & Annæ iustis per instinctũ Spiritus sancti. Manifestationes enim fiunt per signa, quæ sunt familiaria illis, quibus manifestantur: & secũdùm Grego. Iudæis ratione vtentibus per angelum: Gentilibus verò, qui ratione vti nesciebant, nõ per vocem, sed per signa manifestatur, in stella. Secundùm verò Augustinũ Abrahæ innumerabilis promissio facta fuit successionis non carnis semine, sed fidei fœcunditate generanda: & ideo stellarum multitudini est cõparata, vt cælestis progenies speraretur. Quare Gentiles in syderibus designati ortu noui Syderis excitantur, vt perueniant ad Christum, per quem efficiũtur semen Abrahę. Conuenientíque ordine christi natiuitas fuit manifestata. Primò quidem ipso die natiuitatis Christi pastoribus vigilãtibus: quia per eos significantur Apostoli, & alij Iudæi, quibus primò manifestata est fides christi. Secũdò manifestatur 13. die Magis: quia secundò peruenit fides christi ad plenitudinẽ Gentiũ, quæ est præfigurata per Magos. Tertiò manifestatur iustis in templo 40. die post eius natiuitatem: quia perueniet in fine ad plenitudinẽ Iudæorum. Nec fuit stella illa de cælestibus, cũ nulla eis hac via incedat: ferebatur enim à Septentrione in meridiẽ, ita enim

Conuenienter electi sunt quibus annuntiata est Christi natiuitas.

Christus suam natiuitatem per seipsũ non manifestauit.

Christi natiuitas per angelos, & stellã manifestatur.

Conuenienti ordine manifestatur.

Stella illa non fuit de cælestibus.

enim Iudæa iacet ad Persidem, Secundò apparet hoc ex tẽpore:non enim solùm apparebat in nocte,sed etiam in media die,cuius virtutis nō sunt stellæ. Tertiò,quia quādoque apparebat,& quandoque occultabatur:vt legitur in Euang. Quartò,quia non habebat continuum motū:sed cū oportebat ire Magos,ibat, cum oportebat stare stabat,sicut columna nubis in deserto. Quintò,quia non sursum manēs, sed deorsum descēdens Virginis partum ostendebat:& stabat suprà,vbi erat puer. Quidam verò dicunt, quòd sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ,ita apparuit Magis in specie stellæ. Alij, quòd sub hac specie fuerit Angelus.Probabilius tamen dicitur,quòd fuerit stella de nouo creata non in cælo, sed in aere vicino:quæ secundum diuinā voluntatem mouebatur. Inspiratíque Spiritu sancto Magi sapienter Christum adorarunt.Fuerunt enim primitiæ Gentium in Christū credentium:in quibus apparuit,sicut in quodam præsagio,fides,& deuotio Gentium venientium à remotis ad Christum.Quare spiritu sancto inspirati aurū tanquam magno Regi,thus vt Deo,& myrrham tanquam pro omnium salute morituro obtulerunt.q.36.

Conuenienter Magi Christum adorarũt.

De legalibus circa puerum Iesum obseruatis. *Cap.* 37.

Circūcidi debuit christus.Primò, vt ostēderet veritatem carnis humanæ.Secundò,vt approbaret circūcisionē:quàm olim Deus instituerat.Tertiò, vt cōprobaret se esse de genere Abrahæ:qui mandatū circuncisionis acceperat in signum fidei,quàm de ipso habuerat.Quartò, vt tolleret Iudæis excusationem,ne eum reciperent, si esset incircūcisus.Quintò,vt obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo.Sextò,vt quia in similitudinem carnis peccati aduenerat,remedium non respueret,quo caro peccati mundari consueuerat.Septimò,vt sustinens in se onus legis,alios à legis onere liberaret:significabat enim spoliationem vetustę generationis,à qua per passionem Christi liberamur.Vnde veritas figuræ huius nō fuit plenè impletà in natiuitate Christi,sed in eius passione antequam passio-

Quare Christus circuncisus est.

nem eius virtutem, & statum habebat circuncisio. Vnde tanquam Abrahæ filius circūcidi debebat. Suscepit itaque illam absque hoc, quòd haberet originale peccatum, vt nos à legis iugo liberaret, & vt in nobis spiritualē efficeret circuncisionem. Conuenientérque fuit Christo nomen Iesu impositum: quia nomina singulariū hominum semper imponuntur à proprietatibus rerum, vel à circunstātibus quomodolibet: vt Ioseph primogenitum vocauit Manasses, quia Deus fecit eum obliuisci omnium laborū suorum: & simil. Nomina autē diuinitus imposita semper aliquod gratuitum donum designāt, vt Abrahæ dictum est, Appellaberis Abraham: quia patrem multarum gentium constitu te. Et Petro dicitur, Tu es Petrus, &c. Quia igitur Christo hoc munus gratiæ collatū est, vt per ipsum omnes saluarentur, ideo conuenienter vocatum est nomen eius Iesūs, id est, Saluator: angelo hoc nomen prænuntiánte nō solùm matri, sed etiam Ioseph, qui erat futurus eius nutritius. Conuenientérque est in templo oblatus: quia voluit sub lege fieri, vt eos, qui sub lege erant, redimeret: & iustificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. Duo enim erant præcepta in lege circa prolem natam. Vnum generale, quod ad omnes, vt scilicet completis diebus purgationis matris offerretur sacrificium pro filio, siue pro filia, ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta, & nata, & ad consecrationem quandam ipsius: vnde in illa præsentatione aliquid offerebatur in holocaustum, & aliquid pro peccato. Aliud erat præceptum speciale in lege de primogenitis tam hominibus, quàm iumētis. Sibi enim deputauerat Dominus omne primogenitum filiorū Israel, pro eo, quòd percusserat primogenita Aegypti, ab homine vsq; ad pecus, propter liberationē populi. In quo præfigurabatur Christus primogenitus in multis fratribus. Offerebatúrque turtur, quæ est auis loquax, prædicationem, & confessionem fidei designans: quia verò est animal castum, signat castitatem, quia verò est animal solitarium, signat contemplationem. Columba verò, quia est animal mansuetum, & simplex, mansuetudinem, & simplicitatem signat: quia verò est animal gregale, signat vitam actiuam. Quia autem vtrunque animal gemere consueuit, alterum solitariè, alterum gregaliter, lachrymas, & orationes Sanctorum publicas, & priuatas designabat.

Conuenienter impositum est ei nomen Iesus.

Christus in templo conuenienter oblatus.

designabat. Decuítque matrem Dei humilitati filij confor mari. Vnde sicut filius cum non esset obnoxius legi, voluit tamen circuncisionem, & alia legis onera subire propter superius dicta, ita etiam mater propter easdem rationes voluit implere legis obseruantias, quibus tamen non erat ob noxia. quæstione 27.

Conuenienter Mater Dei ad templum purganda accessit.

De Baptismo Ioannis. Cap. 38.

COnueníens fuit Ioanné baptizare. Primò, quia opus erat Christũ baptizari ab eo, vt baptismũ consecraret. Secundò, vt manifestaretur Christus: cõcurrétibus enim turbis ad baptismũ, Ioannes Baptista annũciabat Christum Quod quidẽ facilius sic factũ est, quã si per singulos discurrisset. Tertiò vt homines assuefaceret ad baptismum cũ præcursor esset. Quartò vt homines induceret ad pœnitétiã: & sic dignè baptismũ Christi susciperent. Et quia Ioannes non solùm fuit propheta, sed plusquam propheta, vt dicitur Mat. 11, Fuit enim terminus Legis, & initium Euãgelij, ideo magis pertinebat ad eũ verbo, & opere inducere homines ad legem Christi, quàm ad obseruantiam legis. Et baptismus iste, quo ad eius ritum, erat à Deo, quia ex instinctu Spiritus sancti baptizabat Ioannes, vt ipse testatur, Qui me misit, &c. sed quò ad proprium effectũ, erat ab homine: cum nihil efficeretur in illo baptismo, quod homo facere nõ posset. Vnde ab eo denominabat᷑: quia nihil in eo agebatur, quod ipse non ageret. Baptismus autẽ nouæ legis nõ denominatur à ministro: qui principalem Baptismi effectum non facit, videlicet interiorẽ emundationem. Nõ itaque gratiam conferebat Ioannis baptismus, sed ad eã præparabat: quia tota doctrina, & operatio eius præparatoria erat ad Christum, vt minister præparat ad principalẽ artificem. Præparabat autẽ tripliciter. Vno modo, per doctrinã Ioannis inducẽtem homines ad fidem Christi. Alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi. Tertio modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiẽdum effectũ baptismi Christi. Debuerúntque alij baptismo Ioannis baptizari. Primò, quia si solus Chistus eo baptismo baptizatus fuisset, non defuissent, qui dicerent baptismum. Ioannis, quo Baptizatus est Christus, digniorẽ esse baptis-

Cõueniens fuit Ioannem baptizare.

An baptismus Ioannis esset à Deo.

In baptismo Ioannis gratia non dabatur.

Debuerũt alij, præter Christum à Ioãne baptizari.

Baptism' Ioannis nõ statim cessare debuit Christo baptizato.

mo christi,quo baptizantur alij. Secundò quia oportebat per baptismum Ioannis alios ad baptismum Christi præparari.Nec debuit cessare Ioannis baptismus baptizato Christo.Primò,quia si cessasset subito,putari potuisset,q tãtę excellẽtiæ Christi inuidisset,& ex ira destitisset.Secũdò, quia in maiorem zelum suos discipulos immisisset.Tertiò quia persistens in baptizando Ioannes suos auditores mittebat ad Christũ.Quartò,quia adhuc permanebat vmbra veteris legis:nec debuit præcursor cessare,donec veritas manifestaretur,quod nõ statim impletũ fuit Christo baptizato.Et baptizati baptismo Ioannis posteà baptismo Christi baptizati sunt,reprobata opinione MagistriSententiarum:quia ille baptismus neque gratiam conferebat , neque characterem imprimebat:sed erat solum in aqua.Quare taliter baptizatis fides,vel spes,quam habebant in Christum,nõ poterat hunc defectum supplere.Patet etiam,quia cùm in sacramento omittitur id quod est de necessitate sacramenti, non solùm oportet suppleri quod fuit omissum ,sed oportet totaliter innouari.De necessitate verò baptismi Christi est,quòd fiat non solùm in aqua , sed etiam in Spiritu sancto,vt dicitur Ioannis 3.Vnde illis, qui tantum in aqua baptizati erant baptismo Ioannis,non solùm erat supplendũ, quod deerat,vt daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuũ, sed erant totaliter baptizandi in aqua, & spiritu.quæstione trigesimaoctaua.

Baptizati à Ioanne per baptismũ Christi baptizati sunt.

De Baptizatione Christi. *Cap. 39.*

Conueniens fuit Christum baptizari.

Conueniens fuit Christum baptizari,vt mundaret aquas,& illas tactu carnis suæ sanctificaret,vt vim baptismatis haberent posteris relinquendã.Baptizatúsque est Christus vt totũ veteranũ Adam aquæ immergeret: quãuis enim pro se baptismate nõ egeret,quia tamẽ similitudinẽ carnis peccati suscepit , baptizati voluit , atque sic prim' fecit quod omnib' faciendũ imperauit. Cõueniénsq; fuit baptizari baptismate Ioãnis,qui in aqua tãtũ baptizabat.Quia baptismate spirituali Christ' nõ indigebat:cũ ab initio

Baptismo Ioannis debuit baptizari Christus.

initio suæ conceptionis gratia Spiritus sancti fuerit repletus. Nec baptismo Iudęorũ, qui erat figura: cũ ipse esset veritas. Quare medio Ioannis baptismo voluit baptizari, vt illum cõprobaret, atq; baptismũ sanctificaret. Cõueniẽtíq; tẽpore triginta annorũ, baptizatus est. Primò, quia tũc cœpit docere, & prędicare: ad quod perfecta ętas requiritur. In trigesimo enim anno cœpit regnare Dauid. In eodẽ cœpit Ioseph gubernare Aegyptum. In eodem etiã cœpit prophetare Ezechiel. Secundò, quia futurũ erat, vt post baptismũ Christi lex cessare inciperet: & ideo hac ætate Christus ad baptismum venit, qui potest omnia peccata suscipere, vt lege seruata nullus diceret, quòd ideo eã soluit quia implere non potuit. Tertiò, quia per hoc, quòd Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi, quòd baptismus parit viros perfectos, vt dicit Apostolus ad Ephesios 4. Donec occurramus omnes in vnitatem, &c. Vnde & ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur: Consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarij in denarium. Per ternariũ autem intelligitur fides Trinitatis: per denarium autẽ impletio mandatorum legis, & in his duobus perfectio vitæ Christianæ consistit. Conueniénsque fuit in Iordane baptizari: quia per hoc significatur ingressus per baptismum in regnum cælorũ. Per ipsum enim ingressi sunt filij Israel in terram promissionis. Ad quod etiam pertinet, quòd aquas Iordanis diuisit Helias, quãdo in curru igneo rapiendus erat in cęlum: quia transeuntibus per aquã baptismi, vt per ignem Spiritus sancti, patet aditus in cælum, vnde dicitur Ioã. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, &c. Conuenientérque Christo baptizato, aperti sunt cæli: quia in baptismo illo demonstrari ea debebant, quæ ad efficaciam nostri baptismi pertinent, sic itaque demõstratur virtus cælestis. Ex qua primò efficaciam habet baptismus: illa enim est, quæ ipsum sanctificat. Secundò, operatur ad efficaciam baptismi fides ecclesiæ, & eius, qui baptizatur. Vnde & baptizati fidem profitentur: & baptismus fidei dicitur sacramentum. Per fidem verò cælestia inspicimus, quæ sensum, & rationem humanam excedunt. Tertiò, per baptismum Christi aperitur nobis introitus regni cælestis, qui primo homini per peccatum fuerat præclusus. Quare baptizato Christo aperti sunt cæli, vt ostenderet, quòd

Cõueniẽti tempore 30. annorũ baptizatur.

Cõueniens fuit in Iordane baptizari Christum

Christo baptizato cæli aperti sunt.

baptizatis patet via in cælum. Sed quia post baptismum remanet fomes peccati nos interiùs impugnans, ideo necessaria est iugis oratio. Conueniénsque fuit Spiritum sanctũ descendisse in specie columbæ super Christum baptizatũ: nam quicquid in eius baptismo factum est, pertinet ad mysterium omnium, qui postea baptizandi sunt. Omnes autẽ in Baptismo Christi, nisi fictè accedant, recipiunt Spiritum sanctum: qui tunc in specie columbę apparuit propter tria. Primò quidẽ propter dispositionem, quæ requiritur in baptizatis, vt scilicet non fictè accedant. Columba autem est animal simplex, astutia, & dolo carẽs. Secundò ad designãdum septẽ dona spiritus sancti, quæ columba suis proprietatibus signat. Columba enim secus fluenta habitat, vt viso accipitre mergat se, & euadat: quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam sancti secus scripturæ diuinæ fluenta resident, vt incursum diaboli euadãt. Item columba meliora grana eligit: quod pertinet ad donum scientiæ, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum cõsilij, quo sancti homines, qui fuerunt pulli, id est imitatores diaboli, doctrina nutriũt, & exemplo. Item columba non lacerat rostro, vt faciunt hęretici, quod pertinet ad donum intellectus: Item caret felle, vt sancti carẽt irrationabili ira, quod spectat ad pietatẽ. Nidificat in cauernis, vt sancti in plagis Christi, qui est firma petra, quod ad fortitudinem pertinet. Et gemitum pro cantu habet, vt pro peccatis plorant sancti propter timorem. Tertiò, in hac specie apparuit propter proprium effectum baptismi, qui est reconciliatio, & peccatorum remissio, columba enim est animal mansuetum. Quartò ita apparuit, ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiæ vnitatis, est namque columba animal amicabile, & gregale. Super Apostolos verò descendit in forma ignis, ad ostendendum feruorem, quo corda eorum erãt commouenda, ita vt vbique inter pressuras Christum prædicarent. Et columba illa verum animal fuit, sic enim Filius, qui est veritas Patris verum corpus assumpsit sine fictione, ita decuit spiritum sanctum spiritum veritatis veram columbã formasse, in qua appareret, licet non assumeret ipsam in vnitatem Personæ. Nec ei difficile fuit verum corpus columbæ formare, cui non

Spiritus sanctus cõuenienter descendit super Christum in specie columbæ.

Columba in qua apparuit spiritus sanctus fuit verũ animal.

non fuit difficile verũ corpus in vtero Mariæ ſine virili ſemine fabricare..Et hæc fuit opinio Aug.quam ſequitur auctor,cuius tamen contrariũ tenuit in 1.Sent.16.diſtinct.artic.3.ad 3.quòd illa columba non fuit verũ animal.Et quia in baptiſmo Chriſti demonſtrari debebat, quod in noſtro baptiſmo perficitur,qui in inuocatione,& virtute Trinitatis conſecratur, ideo in illo baptiſmo myſteriũ Trinitatis demoſtratur. Dominus enim in humana natura baptizatur,Spiritus ſanctus deſcendit in ſpecie columbæ,& vox Patris perhibentis teſtimonium de Filio auditur.q.39.

Vox Patris audita in baptiſmo Chriſti.

De Modo Conuerſationis Chriſti.
Cap. 40.

Conueniens fuit Chriſtum inter homines cõuerſari: venerat enim in mundum ad manifeſtandam veritatem,vnde non poterat ſolitariam vitam agere Venerat etiã liberare homines à peccato:& quamuis omnes ad ſe attrahere potuiſſet,voluit tamen nobis exemplum præbere,vt perambularemus,& requireremus pereuntes,ſicut paſtor oues perditas, & medicus infirmũ. Familiaritérque cũ hominibus conuerſatus eſt,vt illis daret fiduciã accedẽdi ad ſe. Vnde publicani, & peccatores cum illo diſcubuerunt, vt dicitur Marc.9.Sic ei auſtera vita nõ cõgruebat:cũ deberet aliis cõformari in cõuerſatione, vt dicit Apoſt.ad Corinth.9.Omnibus omnia factus ſum.Ideo conuenientiſſimum fuit,quòd Chriſtus in cibo,& potu comumniter ſe, ſicut alij,habebat:dabátq; exemplum perfectionis in omnibus,quæ per ſe pertinẽt ad ſalutem. Decuit autem Chriſtũ in hoc mundo pauperem vitam ducere.Primò quidẽ,quia cõgruit prædicationis officio,propter quod venit.Oportet enim prædicatores Verbi Dei omninò à ſecularium rerũ cura eſſe abſolutos:quod facere nõ poſſent diuitias poſſidendo.Secũdò,quia ſicut mortẽ corporalẽ aſſumpſit, vt nobis vitam largiretur ſpiritualem, ſic corporalem paupertatem ſuſtinuit,vt nobis ſpirituales præberet diuitias, vt ait Apoſtolus 2.ad Corinth.8. Tertiò,ne cupiditati illarum prædicatio adſcriberetur & cauſa lucri viderentur diſcipuli prædicaſſe.Quartò,vt tantò maior virtus diuinitatis eius oſtẽderetur,quantò per paupertatem videbatur abiectior,& tamen totum orbem transformauit. Conuerſatúſque eſt in hac

Conueniens fuit Chriſtum inter homines conuerſari.

Auſtera vita Chriſto non congruit in mundo.

Chriſtum decuit pauperem vitam ducere.

Christus in hac vita secundum legem est conuersatus.

hac vita secundùm legem, in cuius signum voluit circũcidi. Primò, vt legem approbaret. secundò, vt eam obseruando in seipso consummaret, & terminaret, ostendens, quòd ad ipsum erat ordinata. Tertiò, vt Iudæis occasionem calumniandi subtraheret. Quartò, vt homines à seruitute legis liberaret: misit enim Deus Filiũ suum factum sub lege vt eos, qui sub lege erant, redimere t. q. 40.

De tentatione Christi. Cap. 41.

Conueniens fuit Christum tentari.

CONueniẽs fuit Christum tentari. Primò, vt nobis ferret auxilium: qui enim venerat occidi, vt mortem nostram superaret: tentari voluit, vt nobis proficeret. Secundò, ad nostrã cautelã: vt nullus quãtuncunque sanctus existimet se tutum, & immunem à tentatione. Vnde Ecclesiastici 2. Fili, sta in iustitia, & timore, & præpara animam tuam ad tentationem. Tertiò: vt nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus, se præbuit exemplum, & adiutorium. Quartò, vt nobis fiduciam de sua misericordia largiretur: habemus namque Pontificem, qui potest compati infirmitatibus nostris. Tentatio tamen sua fuit à diabolo, quę potest esse sine peccato, cùm sit per exteriorem suggestionem: quia tentatio carnis nõ est sine peccato propter delectationem, & concupiscentiam, quod peccatum in Christo esse non poterat. Et Christus in deserto tentari debuit: cùm enim aliquis est solitarius, magis tentat eum diabolus. Hinc est, quòd Christus exiuit in desertum, quasi ad campũ certaminis, vt ibi à diabolo tentaretur: nisi enim ille certasset, non vicisset eum Christus. Quod etiam fecit vt Adã de exilio liberaret, qui de paradiso eiectus erat in desertum. Atque exemplũm nobis dedit, ostendens diabolum inuidere tendẽtibus ad meliora. Voluítque post ieiunium tentari, vt nos doceret, quòd armari debemus per ieiunium contra tentationes: sicut & ipse fecit. Ostẽdítque diabolum aggredi ieiunantes ad tentandum, sicut & alios, qui vacant bonis operibus aliis. Voluit etiam post ieiuniũ tentari, cùm esuriit, vt vinceretur diabolus nõ à Deo, sed à carne: vnde secundùm Chrysostomum, non vltra processit in ieiunando, quàm Moyses, & Helias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. Et cõueniens fuit modus, & ordo tentatę

Christus in deserto tentari debuit.

Tentatio Christi debuit esse post ieiunium.

tentationis. Suggerit enim diabolus diuersimodè, secūdùm quòd aliquis est affectus. Vnde spirituales non statim tentat de grauibus peccatis: sed à leuioribus incipit, vt ad grauiora perducat. Hoc idem obseruauit in tentatione primi hominis: cùm primò sollicitauerit eius mentem de ligni vetiti esu. Secundò de inani gloria, cùm dixit, Aperientur oculi vestri. Tertiò, perduxit ad extremam superbiam, cùm dixit, Eritis, sicut dij. Hunc etiam ordinem seruauit in Christo. Nā primò tentauit de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundò processit, vt aliqua operaretur ad sustẽtationem: in qua possunt quandoque spiritualia deficere. Tertiò perduxit tentationem ad id, quod non est spiritualium virorum, sed carnalium, vt diuitias & gloriam mundi concupiscant vsque ad contemptum Dei. Quare in duabus primis tentationibus dixit, Si Filius Dei es: non autem in tertia. Atque his tentationibus restitit Christus testimonijs legis, non potestate virtutis, vt hoc ipso plus hominem honoraret & aduersariū plus puniret: cum hostis generis humani nō quasi à Deo, sed quasi ab homine vinceretur. q. 41.

Conueniēs fuit ordo et modus tentationis Christi.

De doctrina Christi. *Cap.* 42.

Conueniens fuit Christi doctrinā per se, & Apostolos à principio solis Iudæis exhiberi. Primò, vt ostenderet per suum aduentū impleri promissiones antiquitùs factas Iudæis, & non Gentilibus. Secundò, vt ostenderetur eius aduentum esse à Deo, quia quæ ab eo procedūnt, ordinata sunt: debitus autem ordo hoc exigit, vt Iudæis Deo propinquioribus per fidem, & cultum vnius Dei, priùs Christi doctrina proponeretur, & per eos ad gentes transmitteretur. Tertiò, vt Iudæis materiam calumniandi auferret: ne dicerent quòd illum nō recipiunt, quia ad Gentes, & Samaritanos misisset Apostolos. Quartò noluit ante passionem suam Gentibus prædicari Euangelium: quia per crucis victoriam meruit potestatem, & dominium super Gentes, vt habetur Apoc. 2. Qui vicerit, dabo illi potestatem super Gentes. non tamen illos omninò repellit: ne viderentur à spe salutis omninò exclusi. Non obstante Iudæorum offensione stetit Dominus, quia publicè veritatē docesset, quā illi odiebāt, eorúmque vitia arguebat. Nā quādo ali-

Cōueniens fuit Iudæis & non Gẽtibus Christum prædicare.

An Christus debuerit Iudæis sine eorum offensione prædicare.

qui

qui sua peruersitate multitudinis salutem impediunt, non est à prædicatore eorum timenda offensio: vt multorum saluti prouideatur. Vnde Matthę. 15. dicitur, Sinite illos, cæci sunt, & duces cæcorum, &c. Nec in occulto locutus est aliquid, vt testatur Ioan. 18. potest enim doctrina in occulto esse ex inuidia docentis, aut propter inhonestatem, & immunditiã eorum, quæ docentur: quę in Christó locum non habent, vt Sapientiæ 7. dicitur, Quam sine fictione didici, & sine inuidia communico, & honestatem illius non abscondo. Nec est in occulto, quia paucis proponitur, cùm totam doctrinam suam, vel toti turbæ, vel omnibus Discipulis in communi proposuerit per eos aliis propalãdam. Loquebatur enim in parabolis aliquando turbis, quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Vnde non poterat dici, quod doceret in occulto. Conueniénsque fuit, Christum doctrinam suam non scripsisse. Primò propter dignitatem ipsius: debebant namque discipuli ex ore eius illam recipere, vt eorum cordibus intimiùs imprimeretur: excellentiori enim Doctori excellentior modus docendi competit. Sic apud Gentiles Pythagoras, & Socrates nihil scribere voluerunt. Secundò propter excellentiam doctrinæ eius quæ literis compręhendi non potest, vt dicit Ioan. cap. vltimo, Sunt multa alia, quę fecit Iesus, quæ si scribantur per singula, nec ipsum mundum capere posse arbitror eos, qui scribendi sunt, libros. Quòd si Christus scripto doctrinam suam mandasset, nil altius de ea homines æstimarent, quàm quod scriptura cõtinet. Tertiò conueniebat, vt ordine quodam ab ipso perueniret ad omnes, ipse nanque immediatè Discipulos docuit, qui postmodũ alios verbo & scripto docuerũt. Quod si ipsemet scripsisset, eius doctrina immediatè ad omnes peruenisset. Quare de sapientia Dei dicitur prouer. 9. Misit ancillas suas vocare ad artem. q. 42.

An Christ' omnia publicè docere debuerit.

An Christ' doctrinam suã debuerit scripto tradere.

De Miraculis à Christo factis in generali.

Cap. 43.

Christus facere debebat miracula.

CONueniens fuit Christũ miracula facere. Fiunt enim ad confirmandam veritatem, quã quis docet: cum ea quæ sunt fidei ratioñe humanã excedãt. Vnde diuina

virtute

virtute probare oportet. Fiunt etiam miracula ad testificãdum, Deum esse in faciente miracula, vt dum opera Dei facit, credatur Deum habitare in eo per gratiã. Quæ duo manifestanda erãt circa Christum: videlicet, quòd eius doctrina erat supernaturalis, & quòd Deus erat in eo per gratiam non adoptionis, sed vnionis. Quæ miracula cùm diuina virtute tantùm fiant, ea virtute faciebat Christus: vtraque tamen natura simul cõmunicãte, prout humana natura erat instrumentum diuinæ actionis, & actio humana virtutem accipiebat à natura diuina. Et in nuptiis cœpit Iesus facere miracula; Post baptismum enim cœpit docere: miracula autem erant ad confirmandam doctrinã. Quantùm verò ad ostendendam virtutem diuinã in ipso, decẽter dicit Chrysostom, Non incœpit signa facere in prima ætate: quia phãtasma esse Incarnationem putassent, & ante opportunũ tẽpus eum cruci trãdidissent. Quæ miracula sufficientia erãt ad manifestandam eius diuinitatem. Primò secundùm substantiam operum, quæ transcendunt omnem potestatẽ virtutis creatæ: vt est suscitare mortuos, & oculos cæci nati illuminare, vt dicitur Ioan. 9. Secundò propter modum: quia ex propria potestate faciebat, non autem orando, sicut alij: eiiciebat enim spiritus verbo, & omnes malè habentes curabat. Matt. 8. Tertiò ex doctrina sua, qua se Deum dicebat: quæ nisi vera fuisset, non esset confirmata miraculis diuina virtute factis. Vnde Matt. primo dicitur, Quænã doctrina hæc noua, quia spiritibus immundis imperat, & obediũt ei. quæstione 43.

Christus diuina virtute miracula faciebat.

In nuptijs cœpit Iesus facere miracula.

Miracula Christi sufficiẽter diuinitatem ostendunt.

De singulis Miraculorum Speciebus.

Cap. 44.

Conueniens fuit Christum dęmones ab obsessis expellere: quia venerat liberare homines à potestate ipsorum, ac illos angelis cõsociare, pacificans per sanguinem crucis eius, quę in cælis, & quæ in terris sunt, vt dicit Apostolus ad Col. primo. Et quia miracula eius talia esse debebant, quæ sufficienter ostenderent, ipsum esse Deum, quod maximè fit in transmutatione corporum cælestium, quæ à Deo sunt immobiliter ordinata, ideo conueniens fuit, etiã circa

Cõueniens fuit Christum liberare obsessos à dæmonibus, & facere miracula circa cælestia corpora.

circa cælestia corpora Christum facere miracula,tunc maximè,quando in eo apparebat infirmitas secundùm humanam naturã.Vnde in eius natiuitate stella noua in cælo apparuit:& in passione vbi maior videbatur infirmitas,maiora ostẽsa sunt miracula circa principalia mundi luminaria.

Conuenienter miracula fecit circa homines. Conuenienterque fecit miracula circa homines.Quia ea, quæ sunt ad finem,debent esse proportionata fini,sed Christus in hunc mundum venit,& docuit,vt homines saluos faceret.Ideo competebat ei miraculosè curare, vt ostenderet se vniuersalem esse hominum saluatorem.Sic etiam cõuenienter miracula fecit circa creaturas irrationales:cùm sint

Christus miracula fecit circa creaturas irrationales. miracula ad ostendendam eius deitatem, cui omnia sunt subiecta.In omnibus itaque generibus creaturarum Christus miracula fecit.Imperauit enim ventis,& mari:& facta est tranquillitas,diuisum est velum,aperta sunt monumenta,terra mota est,& petræ scissæ sunt: quæ omnia spiritualẽ significationem habent.q.44.

De Transfiguratione Christi.

Cap. 45.

Cõueniens fuit Christum trãsfigurari. Conueniens fuit Christum transfigurari:quia oportet aliqualiter præcognosci finem,vt directè procedatur in via præsertim difficili ad iucundũ finem.Via verò Discipulorum Christi est per passionem:cùm per multas tribulationes oporteat intrare in regnum cęlorum.Finis autẽ

Claritas Christi in transfiguratione,an fuerit gloriosa. gloria similis gloriæ Christi,cui nos configurabit:vnde cõueniens fuit gloriam suæ claritatis ostẽdere.Quæ claritas, quãtùm ad essentiam,claritas gloriæ fuit,sed non quãtùm ad modum essendi:quia claritas gloriæ deriuatur ab anima in corpus,claritas autem ista Christi in transfiguratione à deitate,felicitatéque animæ deriuata est in corpus. Factũ est enim ex dispensatione diuina,quòd gloria animæ nõ redundaret in corpus eius à principio,vt explere posset mysterium Incarnationis.Non tamen per hoc fuit adempta potestas Christo deriuandi gloriã animæ ad corpus,quod fecit in transfiguratione,quantùm ad gloriæ claritatem,nõ per modum qualitatis immanentis,&afficientis ipsum corpus,

vt in

vt in corpore glorificato:sed magis per modũ passionis trãseuntis,sicut cũ aer illuminatur à Sole. Vnde fulgor ille miraculosus fuit,prout quãdo super vndas ambulauit. Côuenientérque sunt inducti testes suæ transfigurationis aliqui præcedentes ipsum,videlicet Moyses,&Helias:& aliqui sequentes,vt Petrus,Iacobus,& Ioannes:quia adducuntur ad gloriam æternæ beatitudinis homines per Christũ non solùm qui post eum fuerunt,sed etiã,qui eum præcesserũt. Vnde eo properante ad passionem, tam qui sequebantur, quàm illi,qui præcedebant,clamabant ei,Osanna. Atque in ore duorum,vel trium stat omne verbum. Côuenientérque auditum est testimonium Paternæ vocis in transfiguratione,sicut in baptismo:quia adoptio filiorum Dei est per conformitatem imaginis diuinæ ad naturalem Filium Dei. Hoc autem fit dupliciter. Primò per gratiam Viæ,quæ est imperfecta conformitas: & hãc côsequimur per baptismũ. Secundò,per gloriam, quã manifestauit in transfiguratione. Vnde tam in baptismo, quàm in transfiguratione ipsa conueniens fuit manifestari naturalem Christi filiationẽ testimonio Patris: cùm solus perfectè sit conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio,& Spiritu sancto.q.45.

Testes trãsfigurationis conuenienter inducti.

In transfiguratione conuenienter auditũ est testimoniũ Paternæ vocis.

De Passione Christi. *Cap.* 46.

CHristum pati nõ fuit necessariũ absolutè, nec ex parte Dei,qui diffiniuit eũ pati, cùm cogi nõ possit,nec ex parte ipsius Christi, qui sponte se obtulit passioni: sed necessariũ fuit ex suppositione. Primò ex parte nostra, vt omnis,qui credit in eum non pereat,sed habeat vitã æternã per passionem eius nos redimentem. Secundò ex parte ipsius Christi,qui per humilitatem passionis meruit gloriã exaltationis. Tertiò,ex parte Dei: quia oportebat impleri eius diffinitionẽ circa Christi passionẽ prænuntiatã in Scripturis,& præfiguratã in veteri Testamẽto, vt dicitur.Luc. 22.Filius hominis,secundùm quòd diffinitũ est,vadit, &c. Vltimò, sic oportebat Christũ pati,& resurgere à mortuis. Sic igitur simpliciter loquendo possibile erat hominẽ liberari aliter,quàm per passionem Christi:quia non est impossibile apud Deũ omne verbũ,sed supposita præscientia, & diffinitione Dei,aliter liberari hominẽ,quàm per passio-

An fuerit necessariũ Christum pati pro liberatione humani generis

An fuerit alius modus liberationis.

Non fuit alius modus conuenientior, quàm per passionem Christi.

nē, erat impossibile. Nec aliquis alius modus liberationis erat conuenientior propter multitudinem concurrentium ad salutem hominum vltra liberationē à peccato: quia sic cognouit homo quantùm Deus eum diligat, vnde ad eum amandū prouocatur. Secundò per hunc modum exemplū dedit obedientiæ, humilitatis, & aliarum virtutum, ad nostram salutem necessariarū. Tertiò non solùm liberauit à peccato, sed etiam gratiam iustificantem, & gloriam beatitudinis eis promeruit. Quartò, quia empti sumus pretio magno: & sic induxit nobis maiorē necessitatē conseruādi nos immunes à peccatis. Quintò sic cessit in maiorem hominis dignitatem: vt sicut homo victus, & deceptus erat à diabolo, ita etiam homo esset, qui illum vinceret, & mortē superaret moriēdo. Atque in cruce pati debuit. Primò propter nostrum exemplum: vt nullum mortis genus propter salutem timeremus, nullū enim erat execrabilius mortis genus. Secundò sic cōueniebat satisfactioni peccati primi parentis, qui pomū vetiti ligni sumpsit: vnde in ligno affigi voluit, vt exolueret, quod nō rapuerat. Tertiò suspensus est in alto, vt etiam ipsius aeris natura munderur: cùm terra stillatione sanguinis de latere currentis simile beneficiū sentiret. Quartò, in alto moriens ascensum parauit in cælum omnia trahēs ad se ipsum, vt dicitur Ioan. 12. Quintò extēdit manus, vt vna traheret veterē populum, altera eos, qui ex Gentibus sunt. Figuráque illa crucis per quatuor cornua vniuersalē mūdi liberationē designabat. Sextò, per longitudinem, latitudinem, atq; profunditatem crucis diuersę virtutes significabantur. Septimò, hoc mortis genus plurimis figuris respondebat. Nā de diluuio humanū genus arca lignea liberauit, Moyses mare virga diuisit, & Pharaonē prostrauit, populúmque redemit, lignum in aqua missum amaritudinem sustulit, & lex Dei archæ ligneæ testamēti creditur. Nec oportuit Christum pati omnem humanā passionem secundùm speciem, cùm sic multę inuicem sint cōtrariæ, vt cōbustio in igne, & submersio in aqua: sed passus est omnem humanam passionem secundùm genus, idque tripliciter. Vno modo, ex parte hominū passus est à Gētilibus, & Iudæis, masculis, & fœminis, à principibus, & popularibus à familiaribus negātibus, & Iuda prodente. Alio modo passus est in suis amicis deserentibus, in fama per blasphemias

Christus in cruce pati debuit.

An Christus omnes sustinuerit passiones.

ſphemias contra eum prolatas, in honore per cõtumelias, & irriſiones, in rebus prout ſpoliatus eſt, in anima per triſtitiã & timorẽ, in corpore per vulnera, & flagella. Tertio modo paſſus eſt, quantũ ad omnia corporis mẽbra: quia paſſus eſt in capite ſpineam coronam, in pedibus clauorum fixionem, in facie alapas, & in toto corpore flagella. Paſſus eſt & ſecundùm omnem ſenſum: quia ſecundum tactum fuit clauis confixus, ſecundùm guſtum aceto, & felle potatus, ſecundùm olfactum in loco fœtido cadauerum appenſus, ſecundùm auditum blaſphemiis, & irriſionibus laceſſitus, ſecũdùm viſum matrem, & Ioannem vidit flentes. Fuítque in Chriſtò maior dolor omnibus aliis tàm interior, quã exterior. Primò quidem, quia acerbitatem habuit tum propter generalitatem paſſionis, tum etiam ex genere paſſionis: cũ mors crucis ſit acerbiſſima, propter confixionem clauorũ in locis neruoſis, & maximè ſenſibilibus, & pondus corporis pendentis continuè auget dolorẽ, diuturnéque viuũt, qui tali pœna plectũtur. Doloris autẽ interioris cauſa fuit. Primò quidem omnia peccata humani generis, pro quibus patiẽdo ſatisfaciebat. Secũdò caſus delinquentium in eius morte, & ſcandalum Diſcipulorum. Tertiò etiã amiſſio vitæ corporalis: quæ naturaliter eſt horribilis. Conſideratur etiam magnitudo doloris ex perceptibilitate ipſius patientis, qui erat optimè complexionatus: vnde anima ſecundũ vires interiores efficaciſſimè apprehendebat omnes cauſas triſtitię. Tertiò cõſideratur magnitudo doloris eius: quia in aliis patientibus tàm interior triſtitia, quàm exterior dolor mitigatur ex aliqua conſideratione rationis per quandam redundantiam à ſuperioribus viribus ad inferiores, quod non fuit in Chriſto, quia vnicuique virium permiſit agere, quod eſt ſibi proprium, vt dicit Damaſc. Quartò conſideratur magnitudo doloris ex hoc, quòd illa paſſio fuit aſſumta voluntariè, propter finem liberationis hominũ à peccatò: vnde tantũ dolorẽ aſſumpſit, quantus proportionabatur magnitudini fructus, qui inde ſequebatur: vnde fuit maximus. Totáque anima Chriſti ratione ſuæ eſſentię paſſa eſt: cùm tota eſſentia animæ corpori coniungatur. Vnde corpore patiente, & diſpoſito ad ſeparationem ab anima, tota anima patiebatur. Sed ſi intelligamus animam ſecundùm omnes potentias eius inferiores, ſic patiebatur paſ-

Dolor paſſionis Chriſti fuit maior omnibus aliis.

Chriſtus paſſus eſt ſecundum totam animam.

ſionibus propriis illarum potentiarum: quia in ſingulis viribus inferioribus animæ, quę circa ſenſibilia operantur, inueniebatur aliquid, quod erat cauſa doloris Chriſti. Sed ratio ſuperior non patiebatur in ipſa ex parte ſui obiecti, videlicet Dei: cũ ipſe Deus non ſit cauſa doloris animę Chriſti, ſed delectationis, & gaudij. Tota namque anima ſecundùm eſſentiam fruebatur fruitione beata: nã ſicut dictum eſt, quòd portio ſuperior patiebatur propter eſſentiam patientem ratione potentiarum, ita èconuerſo eſſentia fruebatur ratione partis ſuperioris fruentis. ſed anima Chriſti totalitate potentiarum non tota fruebatur: quia fruitio directa non poteſt eſſe actus cuiuſlibet partis animæ inferioris, nec etiam per redundantiam glorię: quia dum Chriſtus erat Viator, non fiebat redundantia glorię à ſuperiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus: ſuperior tamẽ pars proprio actu fruebatur: quia non impediebatur circa id, quod eſt ſibi proprium per inferiorem partem patientem.

An tota anima Chriſti in paſſione frueretur fruitione beata.

Chriſtus conuenienti tempore paſſus.

Conuenientíque tempore paſſus eſt, quia voluntas eius regebatur diuina ſapientia ſuauiter omnia diſponente. Tantùm enim ſtetit, quantùm ſufficere iudicauit. Voluit namque in iuuenili ætate pati, vt magis ſuam dilectionem demonſtraret: atque ea ætate moriens & reſurgens futuram reſurgẽtium qualitatem in ſeipſo figurauit. Vnde ad Epheſ. 4. dicitur, Donec occurramus in virum perfectum in menſuram ætatis plenitudinis Chriſti. Sic etiam conuenienti loco eſt paſſus: quia & loca, & tẽpora ſunt in manu eius: elegit enim Hieruſalem: qui erat locus ſacrificiorum, cum ſe tradiderit hoſtiam & oblationem in odorem ſuauitatis. Et ſicut turpiſſimum mortis genus elegit, ita ad eius humilitatem pertinuit in celebri loco cõfuſionem pati. Paſſúſque eſt extra portam, vt daret nobis exemplum exeundi à mundana conuerſatione: & vt veritas correſponderet figuræ, quia vitulus, & hircus, qui offerebantur ſolenniſſimo ſacrificio ad expiationem totius multitudinis, extra caſtra comburebantur. Et quia diuerſa ratione Iudęorũ à diuina ratione inter latrones cruci affigitur, conuenienter factum eſt ſic: nam ſicut pro nobis maledictum crucis factum eſt, ſic pro omnium ſalute inter noxios quaſi noxius crucifigitur. Atque duo latrones deſignabant iudiciũ, quod facturus eſt de viuis, & mortuis, alios poſiturus ad dexteram, alios

Conueniẽti loco paſſus eſt Chriſtus.

Conueniẽter inter latrones Chriſtus crucifigitur.

verò

verò ad ſiniſtram. Et, vt Beda dicit, latrones, qui cum Domi no crucifixi ſunt, ſignificant eos, qui ſub fide, & confeſſione chriſti diſciplinæ, vel martyrij inſtituta ſubeũt. Sed qui hęc pro æterna gloria gerunt, dextri latronis fide deſignantur. Qui verò humanæ laudis intuitu, ſiniſtri latronis mentem imitantur, & actus. Attribuendáque eſt paſſio chriſti diuino ſuppoſito, nõ ratione diuinæ ſed humanæ naturę. Quia v- nio vtriuſque naturæ facta eſt in perſona, ſalua vtriuſque naturæ proprietate: vnde ſi quis tunc confitetur Dei Verbũ carne paſſum, & crucifixum carne, anathema ſit, vt dicit Cy rillus. quæſtione 46.

An paſſio Chriſti at tribuenda ſit eius diuinitati.

De cauſa efficiente Paſſionis Chriſti. Cap. 47.

CHriſtus ab aliis directè occiſus fuit, & non à ſe ipſo: quia perſecutores illi intẽderunt ſufficientẽ cauſam mortis in intẽtione occidẽdi, & effectu ſubſequẽte. Indirectè aũt Chriſtus fuit cauſa mortis ſuæ, quia nõ impe diuit: poterat enim illos impedire, vt eũ aut nõ vellent, aut nõ poſſent interficere. Primò, quia ſpiritus eius habebat po teſtatem conſeruandi naturam carnis ſuæ, ne à quocunque lædẽte opprimeretur: quod quidem habuit anima Chriſti, cum eſſet coniuncta Verbo Dei in vnitate perſonæ. Quare dicitur animam ſuam poſuiſſe, vel volũtariè mortuum eſſe.

An Chriſtus ab aliis vel à ſe ipſo fuerit occiſus.

Quæ mors ex obedientia fuit. Primò quidem, quia ſic con ueniebat humanæ iuſtificationi, vt ſicut per vnius hominis inobedientiam peccatores conſtituti ſunt multi, ita per obe dientiam vnius hominis iuſti conſtituãtur multi. Secundò, hoc conueniens fuit reconciliationi Dei ad homines: quia mors Chriſti fuit quoddam ſacrificium Deo acceptiſſimũ, vt dicit Apoſt. ad Epheſ. quinto. Sed obedientia omnibus ſa crificiis antefertur. 1. Reg. 15. Tertiò, hoc conueniens fuit eius victoriæ, qua de morte, & auctore mortis triũphauit. non enim miles vincere poteſt, niſi Duci obediat. Quare & ipſe victoriã obtinuit pro eo, quòd Deo Patri obediuit.

Chriſtus mortuus eſt ex obe- dientia.

Tradidítque Deus Pater Chriſtum paſſioni ſecundum triа. Vno modo, prout ſua voluntate præordinauit illum pati de bere ad humani generis liberationem. Secundò, inquantũ

Deus Pa- ter tradi- dit Chriſtũ paſſioni.

inſpirauit ei voluntatem patiēdi pro nobis infundendo ei charitatem. Tertiò non protegendo eum à paſſione, ſed exponendo perſequentibus: vnde pēdens in cruce dicebat, Vt quid dereliquiſti me? Incœpítque paſſio à Iudæis, & mediantib⁹ ipſis per Gētiles finitur. Sic in ipſo modo paſſionis Chriſti præfiguratus eſt effectus ipſius. Nam primò in Iudæis effectū ſalutis habuit: cum plurimi eorū tunc fuerint baptizati. Ipſis verò prædicantibus, effectus tranſiuit ad Gētes: Chriſtus enim in cruce poſitus pro omnibus perſecutoribus rogauit. Quare fructus ad omnes peruenit. Et maiores Iudæi, id eſt principes, cognouerunt eū eſſe chriſtū pro miſſum in lege, quia omnia ſigna videbant in eo, quæ dixerāt futura Prophetæ: ſed myſteriū diuinitatis eius ignorabāt. Si enim cognouiſſent, nunquam Dominum gloriæ crucifixiſſent: quamuis iſta ignorantia eos non excuſauerit à crimine, cū eſſet quodāmodo affectata: ex odio nāque, & inuidia peruertebant euidētia ſigna diuinitatis ipſius. Nec verbis eius credere voluerunt, quibus ſe filium Dei fatebatur. Vnde eis dicebat Ioan. 15. Si non veniſſem, &c. Minores verò, id eſt populares, qui miſteria Scripturę non nouerint, non plenè cognouerunt ipſum eſſe Chriſtum, & Filiū Dei, licet aliqui eorum in eum crediderint: multitudo tamen non credidit, quamuis aliquando dubitauerit propter multitudinem ſignorum, & efficiam doctrinæ. Fuerunt tamen poſteà decepti à ſuis principibus, vt non crederēt: propter quòd dixit Petr. Scio, quòd per ignorantiā feciſtis per principes ſeducti. Fuítque grauiſſimum peccatum tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntaris. Nec aliqualiter ignorantia illos excuſat: quia erat affectata. In minorib⁹ Iudæis diminuebatur peccatum ex ignorantia: erat tamē grauiſſimum ex genere. Multò autē minus erat in Gentilibus, per quorum manus crucifixus eſt, cum legis ſcientiam non haberent. q. 47.

Conueniēs fuit Chriſtum pati à Gentilibus.

An perſecutores Chriſtum cognouerint.

An peccatum crucifigentiū fuerit grauiſſimum.

De Modo Paſſionis Chriſti quantùm ad effectum. Cap. 48.

Chriſtus noſtram ſalutem cauſauit per modum meriti.

CHriſtus per paſſionem ſuam nō ſolū ſibi, ſed omnibus membris ſuis ſalutem meruit: fuit enim ei data gratia

gratia,non solùm vt singulari personæ,sed etiam vt capiti ecclesiæ.Vnde eius opera se habent tam ad se,quàm ad sua membra,sicut opera alterius in gratia constituti:qui ex hoc ipso salurem sibi meretur,quòd propter iustitiã patitur, vt dicitur Matth.5.Fuítque passio Christi non solùm sufficiẽs, sed superabũdans satisfactio pro peccatis humani generis, quia ille propriè satisfacit offenso , qui exhibet illi , quod æquè,vel magis diligit,quàm oderit offensam.Sed Christ⁹ per passionem magis exhibuit Deo quàm exigeret offensa. Primò propter magnitudinẽ charitatis , ex qua patiebatur. Secundò propter dignitatẽ vitæ suæ quam ponebat pro satisfactione,quæ erat vita Dei,& hominis. Tertiò propter magnitudinem,& generalitatẽ doloris assumpti:vnde passio Christi causauit salutem per modũ satisfactionis.Fuítq; passio Christi verum sacrificium:quia omne opus actũ in charitate, vt inhæreamus Deo, relatum ad ipsum Deum, est verum sacrificium.Sed Christus se ipsum obtulit Deo, voluntariè passionem sustinendo,vt patri pro omnibus satisfaceret:erat ergo verum sacrificium , cuius multiplicia, variáque signa erãt Sanctorum prisca sacrificia,cùm hoc vnũ per multa figuraretur.Et quia homo obligatus erat dupliciter per peccatum,primò quidem,quia erat seruus diaboli,à quo superatus fuerat,& secundò , quia tenebatur ad pœnæ reatum,quo obligatus erat secũdum Dei iustitiam. Passio ergo Christi cùm fuerit sufficiens,& superabundãs, ab vtraque obligatione nos liberauit:nam illa satisfactio, qua quis satisfacit,siue pro se,siue pro alio,pretium quoddam dicitur,quo seipsum,vel alium redimit à peccato,vel à pœna.Vnde passio Christi nostra est redemptio:cum satisfecerit,non dando pecuniam,aut aliquid simile sed se ipsum, quod maximum fuit per supradictas rationes.Et proprium est Christo,prout homo est,esse redemptorem,quamuis attribui possit redemptio toti Trinitati,vt primæ causę.Actus enim solutionis, & pretium solutum pertinet ad ipsum immediatè:quia pretium nostræ redemptionis est vita corporalis ipsius , quam ipse exoluit. Sancta autem Trinitas prima causa dicitur,quia inspirauit animæ illi,vt vitam poneret: Christus ergo soluit,& vitam suam pro nobis soluit. Sed causa efficiẽs principalis nostræ salutis est Deus:causa autem efficiens instrumentalis passio Christi,quia humani

Christus causauit salutem per modum satisfactionis.

Passio Christi operata est per modũ sacrificij.

Christus operatus est salutẽ per modum redẽptionis.

Propriũ est Christo esse redemptorem.

tàs eius instrumẽtum est Deitatis. Vnde omnes actiones,& passiones instrumentaliter operatur virtute deitatis ad salutem humanam. Quare passio christi, secundùm quòd cõparatur ad eius diuinitatem, agit per modum efficientiæ. Prout verò comparatur ad voluntatem animæ christi, agit per modum meriti. Prout consideratur in carne christi, agit per modum satisfactionis, inquantùm per eam liberãur à reatu pœnæ: sed per modum redemptionis, inquantùm per eam liberamur à seruitute culpæ. Per modum verò sacrificij, prout per ipsam Deo reconciliamur. q. 48

Passio Christi operatur salutẽ per modũ efficientiæ instrumentaliter.

De effectibus Passionis Christi. Cap. 49.

Per passionem Christi liberati sumus à peccato.

Passio Christi est propria causa remissionis peccatorũ. Primò per modum prouocãtis ad charitatẽ: quia cũ adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Per charitatem aũt dimittũtur peccata, vt habetur Luc. 7. Secundò causat remissionem peccatorum per modum redemptionis: quia ipse est caput nostrum per passionem, cuius pretium liberauit nos membra sua, cum tota ecclesia, quæ est corpus mysticum Christi, & computatur quasi vna persona cũ suo capite, quod est Christus. Tertiò per modũ efficientiæ. inquantùm caro, secundum quam christus passus est, instrumentum est diuinitatis: vnde actiones, & passiones eius operantur in virtute diuina ad expellendum peccatum. Et quia diabolus ante christi passionem habebat potestatem circa homines, quos tentando superauerat. Deúsque offensũs per suam iustitiam reliquerat hominem potestati diaboli, vnde diabolus ex suà nequissima voluntate illum impediebat à cõsequutione salutis: quantùm ad primum, homo liberatus est à potestate diaboli, prout passio christi est causa remissionis peccatorum, quantùm ad secundum liberauit homines prout reconciliauit nos Deo: quantùm ad tertium passio Christi nos à potestate diaboli liberauit, prout ipse diabolus machinando in mortem Christi qui non habebat meritum mortis, cum esset sine peccato excessit modũ potestatis sibi traditæ à Deo. Vnde Augustin. decimotertio de Trinitat. Iustitia Christi victus est diabolus: quia cum nil in eo morte dignum inueniret, occidit

Per passionem Christi liberati sumus à potestate diaboli.

occidit eum, & sic iustum fuit, vt debitores, quos tenebat, liberi dimitterentur. Sic per passionē Christi liberati sumus à reatu pœnæ. Vno modo directè: inquātùm passio Christi fuit sufficiens, & superabundās satisfactio pro peccatis humani generis. Alio modo etiā indirectè, prout passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ: applicatur enim nobis per fidem, & charitatem, & per fidei sacramenta, per quæ incorporamur ei, vt membra suo capiti. Vnde sicut Christus primò habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, & per passionem ad gloriam immortalitatis peruenit, ita & nos, qui sumus membra eius, per passionē eius liberamur à reatu pœnæ. Ita tamen quòd primò recipimus in anima spiritum adoptionis filiorū, quo ascribimur ad hæreditatem gloriæ immortalis, adhuc passibile corpus habentes. Postmodum verò configurati passioni, & morti Christi, in gloriam immortalē perducimur.

Per passionem Christi liberamur à pœna peccati.

Sic passio eius est causa nostræ reconciliationis ad Deum. Vno modo redimendo nos à peccato, per quod eramus inimici Dei. Alio modo, prout fuit Deo sacrificium acceptissimum: ita vt per ipsum Deus placatus sit super omni offensa generis humani, quantùm ad eos, qui Christo coniunguntur. Et per passionem Christi aperta est ianua regni cęlestis: nam tollere peccata, quò ad culpam, & pœnam, est aperire ianuam regni cęlorum. Per ipsam autem passionem nō solū liberati sumus à peccato cōmuni totius humanæ naturæ, sed etiā à peccatis proprijs singulorū, qui cōmunicāt eius passioni per fidem, charitatem, & fidei sacramēta, quod figurabatur Nu. 35. vbi dicitur, quòd homicida manebit in ciuitate refugij, donec sacerdos magnus, qui oleo sancto vnctus est, moriatur: quo mortuo poterit in domum suam redire. Et Apostolus ad Hebr. 9. Christus assistens pontifex futurorū bonorum per proprium sanguinem introiuit in sancta æterna redemptione inuenta. Meruítque Christus per suam passionem exaltari: quia humiliauit seipsum infra suam dignitatem, quantùm ad quatuor. Primò, quantùm ad passionem, & mortem cuius non erat debitor. Secundò, quantùm ad locum: quia corpus fuit positum in sepulchro, & anima in inferno. Tertiò, quātū ad cōfusionē & opprobria, quę sustinuit. Quartò, quantū ad hoc, quod est traditus humanę potestati, id est Pilato. Vnde quantū ad quatuor est exalt

Per passionē sumus Deo recōciliati.

Per passionem Christi aperta est ianua cæli.

Christus per passionem meruit exaltari.

exaltatus. Primò, quantùm ad gloriosam resurrectionem. Secundò, quantùm ad ascensionem in cœlum. Tertiò, quantùm ad manifestationem diuinitatis ipsius, & consessum dexteræ Paternæ. Quartò, quantùm ad iudiciariam potestatem. quæst. 49.

De Morte Christi. Cap. 50.

Côueniens fuit Christum mori.

CONueniens fuit Christum mori. Primò, vt satisfaceret pro genere humano, quod erat morti adiudicatũ propter peccatum. Subiecit enim se pœnę quam merebat homo. Secundò, ad ostẽdendum, se esse hominem verum: quia phantasma esse credidissent, si fugiens mortem subitò euolasset. Tertiò mortuus est, vt nos à mortis timore liberaret. Quartò, vt corporaliter moriẽdo similitudini peccati, id est pœnalitati, daret nobis exemplum morienti spiritualiter peccato: ita vt Deo viueremus. Quintò, vt à mortuis resurgendo, & virtutem suam ostenderet, qua mortem superauit, & nobis spem resurgẽdi à mortuis daret. Remansitque caro Christi post mortem vnita Verbo Dei, Quia donum à Deo concessum per gratiam, nũquam sine culpa reuocatur. Gratia autem vnionis maius, & permanentius donum est ex sua ratione, quàm gratia adoptionis, quæ nunquàm in Sanctis amittitur sine culpa. Cũ itaque in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile erat solui vnionem diuinitatis à carne ipsius, sed semper remansit vnita, ita vt eadem esset hypostasis Verbi Dei, & carnis Christi post mortem, quæ tamen non viuificabat carnem illam, vt animæ præsentia, quia anima est corporis forma. Deus autem etsi efficienter causet vitam, non tamen agit ex necessitate, sed ex voluntate. Nec fuit separata diuinitas ab anima: quia per priùs, & immediatiùs vnita est illi, quàm corpori. Vnde sicut de Filio Dei prædicatur id, quod conuenit corpori ab anima separato, videlicet esse sepultum, ita dicitur de Deo, quòd descendit ad inferos: quia anima eius à corpore separata descendit ad inferos, vna tamen semper existente hypostasi Verbi, & animæ, & corporis. Et in triduo mortis, simpliciter, & absolutè loquendo, Christus dici non poterat homo. Quia mors consistit in separatione animę quę complet rationem hominis, & animalis. Asserere autem illud, per quod tollitur veritas mortis Christi, est contra fidem.

In morte Christi diuinitas nõ fuit separata à carne.

Diuinitas in morte non fuit separata ab anima.

Christus in triduo mortis nõ fuit homo, sed sic sacerdos.

Fuit

Fuit tamen eo tempore sacerdos: quia hoc cõuenit homini ratione animæ, in qua ordinis character. Vnde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, & multò minùs Christus, qui est totius sacerdotij origo. Et quia hæc dictio simpliciter idem est, quod absolutè sic sumpta, corpus Christi viuum, & mortuum, fuit idem numero simpliciter: quia viuum, & mortuum non habuit aliam hypostasim, prę ter illã Verbi Dei. Si verò hæc dictio simpliciter capiatur, vt significat totaliter, sic corpus Christi viuum, & mortuũ, non fuit idem numero simpliciter. Quia vita est aliquid de essentia corporis viuentis: cùm prędicetur essentialiter, & non accidentaliter. Vnde consequens est, corpus, quod desinit esse viuum, non totaliter idem remanere. Si verò diceretur totaliter idem remanere, sequeretur, quòd nõ esset corruptum corruptione mortis, quod est hæresis Galanitarum. Et mors Christi si consideratur in Fieri, aliquid operata est ad nostram salutem: quia idem iudicium est, quod de passione eius. Si verò consideratur in facto esse, non potuit operari salutem nostram per modum meriti, sed efficientiæ: quia per mortem deitas non fuit separata à carne Christi. Vnde quidquid circa Christi carnem contigit, fuit nobis saluti ferum virtute diuinitatis vnitæ: quia effectus alicuius causæ consideratur secundùm similitudinem causæ. Ideo mors Christi operata est destructionẽ vtriusque mortis nostræ, videlicet animæ, & corporis, prout mors est quędam priuatio vitæ: quare dicitur 1. ad Corinth. 15. Absorpta est mors in victoria. quæst. 50.

An fuerit idẽ numero corpus Christi viuētis & mortui.

Mors Christi aliquid operata est ad nostrã salutem.

De Sepultura Christi *Cap.* 51.

CONueniens fuit Christum sepeliri. Primò, vt veritas mortis comprobaretur: quia non sepelitur quis nisi de mortis veritate constet. Secundò, vt detur spes resurgendi his, qui sunt in sepulchris, sicut & Christus resurrexit, secundum illud Ioan. 5. Omnes, qui in monumẽtis sunt, &c. Tertiò, ad exemplum eorum, qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui absconduntur à conturbatione hominum: vnde & baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundùm illud ad Roma. 6. Consepulti

Cõueniens fuit Christum sepeliri.

Conuenienti modo Christus sepultus est. pulti sumus Christo per baptismũ in mortem. Sepultúsque fuit conuenienti modo. Primò ad confirmandam fidẽ mortis,& resurrectionis ipsius. Secundò, ad commẽdandã pietatem eorum, qui honorificè sepelierunt eum. Tertiò, quã tum ad mysterium, per quod informantur illi, qui Christo consepeliuntur in morte. Fuitque honorifica sepultura, vt consideraretur virtus morientis, qui cõtra intentionẽ occidentium, etiam mortuus, est honorificè sepultus. Præfigurabatúrque deuotio fidelium, qui Christo mortuo erant seruituri. Non tamen fuit conueniens, vt Christi corpus incineraretur. Quia putrefactio cuiusque corporis prouenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest ampliùs corpus continere in vnum: sed sicut Christus non debuit morī ex infirmitate, ne crederetur nõ esse voluntaria mors illius, sed ex passione illata cui sponte se obtulit, ita etiam noluit corpus suum qualitercunque putrefieri, aut resolui, vt ostenderetur diuina virtus in cõseruatione illius corporis. Vnde Chrysost. Viuentibus aliis hominibus arridẽt propria gesta,& pereuntibus pereunt. Sed in Christo est contrariũ: quia ante crucẽ omnia sunt mœsta, & infirma, post crucẽ omnia sunt clariora facta, vt noscas non purũ hominem crucifixum. Conueniénsque fuit duabus noctibus,& vna die esse in sepulchro: tempus enim sepulchri effectũ mortis eius repræsentabat. Per duas itaque noctes vtraque mors animę & corporis, à quibus liberati sumus, figuratur. Mors verò eius, quia nõ fuit ex peccato proueniẽs, sed suscepta ex charitate, non habet rationẽ noctis, sed diei: vnde significatur per diem integrum, quo fuit in sepulchro. q. 51.

Corpus Christi in sepulchro non fuit incineratum

Christus vna die, & duabus noctibus in sepulchro fuit.

De Descensu Christi ad Inferos. Cap. 52.

Cõueniens fuit Christum descendere ad inferos. Conueniens fuit Christum ad infernũ descendere: est enim locus pœnæ,& nõ culpæ. Primò, quia ipsẽ venerat portare lãguores nostros: vnde sicut nos liberauit à morte, ita descẽdit ad ĩferos, vt à pœnis ei⁹ nos eriperet. secũdò, quia cõueniens erat, vt victo diabolo per passionẽ, vinctos eius, qui detinebãtur in inferno, liberaret, vt dicitur Za. 9.& Col. 2. Tertiò, vt ostẽderet potestatẽ suam in inferno, ipsum visitando,& illum illuminando: sicut ostendit in terra viuendo,& moriẽdo, vt in nomine Iesu omne genu flectatur non solùm cælestium, sed etiam infernorũ. Descend

ſcendítque Chriſtus in quemlibet infernum per ſuum effe ctum: aliter tamen, & aliter. Nam in infernum damnatorũ deſcendit confutans illos de ſua malitia, & incredulitate: illis verò, qui detinebantur in purgatorio, ſpem gloriæ conſequendæ dedit, Sanctis autem Patribus, qui ſolo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Sed ſecundum ſubſtantiam anima Chriſti deſcendit ſolùm ad infernũ Patrum. Nam quos per gratiam interiùs viſitabat ſecundùm diuinitatem, eos etiam ſecundùm animam voluit viſitare, & loco: ſic autem in vna parte inferni exiſtens effectũ ſuum aliqualiter ad omnes inferni partes deriuauit, ſicut & in vno loco terræ paſſus, totum mundum ſua paſſione liberauit. Et in illo triduo mortis totus Chriſtus fuit in ſepulchro, totus in inferno, & totus vbique ratione diuinæ naturæ, quia licet anima eius fuerit ſeparata à corpore, neutrum tamen fuit ſeparatum à perſona Filij Dei. Maſculinum autem genus (vt in Prima Parte dictum eſt) ad perſonam refertur: neutrum verò ad naturam. Et tãtùm credendum eſt animã Chriſti fuiſſe in inferno, quãtum eius corpus fuit in ſepulchro, vt ſimul anima, & corpus educerentur de locis, in quibus manſerunt: atque ibi Sanctos exiſtẽtes luce gloriæ illuſtrauit. Liberauítque illos deſcendens ad inferos: quia per paſſionem eius liberatum eſt genus humanum non ſolùm à peccato, ſed etiam à reatu pœnæ, videlicet pro peccato actuali, quòd quilibet in ſua perſona commiſerat, & pro peccato originali, quod a primo parente originaliter in omnes deuenit: cuius peccati pœna mors corporalis eſt, & excluſio à vita gloriæ. Quare deſcendens ad inferos Chriſtus virtute ſuæ paſſionis ab hoc reatu Sanctos abſoluit, quo erant à vita gloriæ excluſi, vt poſſent Deum per eſſentiam videre: in quo perfecta noſtra beatitudo conſiſtit: aditus enim ad vitam glorię illis non patebat. Vnde ſicut dicitur Zachariæ nono, Tu verò in ſanguinem teſtamenti, &c. & ad Coloſſenſes ſecundo, expolians poteſtates, & principatus, deſcendens Chriſtus ad inferos Sanctos liberauit. Non tamen aliquibus damnatis ſalutem dedit: quia operatus eſt ſalutem in virtute ſuæ paſſionis. Vnde liberationis fructum illis ſolis contulit, qui paſſioni Chriſti cõiuncti fuerunt per fidẽ, & charitatẽ. Damnati autẽ fidẽ paſſionis non habebant, nec aliquã conformitatẽ ad char

An chriſtus deſcenderit ad infernum damnatorum

An chriſtus in triduo fuerit totus in inferno.

Chriſtus aliquam morã traxit in inferno.

Chriſtus deſcendẽs ad inferos patres liberauit.

Chriſtus damnatos ab inferno non liberauit.

ad charitatem Christi patientis:& ideo descẽsus Christi ad inferos non contulit eis liberationem à reatu pœnæ infernalis. Nec liberauit pueros, qui decesserũt cum peccato originali per supradictam rationem: non enim pueri isti coniuncti erant Christo, nec per fidem propriam, & charitatem, nec in fide parentum, aut per aliquod fidei sacramẽtum purgati. Quod etiam patet: quia liberatio ab inferno est admissio ad gloriam, ad quã nullus potest peruenire, nisi per gratiam: pueri autem cum originali decedentes, ipsa carebant. Et animæ, quales sunt illæ, quæ nunc in purgatorio detinẽtur, non fuerunt per Christi descensum liberatæ: quia passio Christi non habet transitoriam virtutem, sed sempiternam, vt habetur ad Hebr. 10. Vnde nõ habuit tunc maiorem efficaciam, quàm nunc passio Christi: sed si qui inuenti sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi à purgatorio liberantur, nihil prohibet per descensum ipsius ad inferos, à purgatorio esse liberatos. quæst. 52.

Pueri mortui in orginali, non fuerunt à Christo liberati. An Christus suo descensu liberauerit animas à purgatorio.

De Resurrectione Christi. *Cap.* 53.

Necessarium fuit Christum resurgere

Necessarium fuit Christum resurgere. Primò propter commẽdationem diuinæ iustitiæ, ad quam pertinet exaltare illos, qui se humiliãt propter Deũ: sed Christus propter obedientiam, & charitatẽ humiliauit se vsque ad mortẽ crucis, ideo oportuit exaltari à Deo vsque ad gloriosam resurrectionem. Secundò ad institutionem nostræ fidei, quæ confirmata est circa eius diuinitatem: vnde 1. ad Cor. 15. dicitur, si Christus non resurrexit, inanis, &c. Tertiò ad subleuationem nostræ spei: quia dum videmus Christũ resurgere, qui est caput nostrum, speramus & nos resurrecturos esse, vt dicitur Iob 9. De terra resurrecturus sum. Quartò ad informationem vitæ fidelium, secundùm illud Apostoli ad Rom. 6. Quo modo christus surrexit à mortuis per gloriam patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus. Quintò ad complementum nostræ salutis: quia sicut per hoc, quòd mala sustinuit, humiliatus est moriendo, vt nos liberaret à malis, ita glorificatus est resurgendo, vt nos promoueret ad bona secũdùm illud ad Roman. 6. Traditus est

propter

propter delicta nostra,&c. Conueniénsque fuit Christũ resurgere tertia die:quia ad confirmationẽ nostræ fidei oportuit citò resurgere, vt de veritate diuinitatis eius constaret. Sed aliquam moram esse oportebat inter mortem,& resurrectionem:vt veritas humanitatis etiam confirmaretur. Nã si statim resurrexisset, videretur, quòd eius mors nõ fuisset vera:& per hoc, quòd fuit tertia die, commẽdatur perfectio ternarij, qui est numerus omnis rei, vt habens principium, medium,&finem. Ostenditur etiam mysterium, quòd Christus vna morte sua, quæ lux fuit propter iustitiam, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis,& animæ, quæ tenebrosæ sunt propter peccatum:vnde vna die integra,& duabus noctibus in morte permãsit. Per hoc etiam designatur, quòd per Christi resurrectionem tertium tempus incipiebat. Nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incœpit etiam in Christi resurrectione tertius status Sanctorum. Nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in æternitate gloriæ, quã Christus resurgendo inchoauit. Et quia alia est resurrectio perfecta,& alia imperfecta, in imperfecta Lazarus,& multi alij Christum præcesserunt:in resurrectione autẽ perfecta Christus primitię est resurgentium, quia primus venit ad vitã penitùs immortalem, secundùm Apostolũ ad Rom. 6. Christus resurgens ex mortuis iam non moritur. Quã resurrectionem tam anima, quàm caro Christi ratione diuinitatis coniunctæ, ex virtute propria causauit:ex virtute verò suæ naturæ nec anima, nec caro causauit resurrectionem, sed oportuit Christum resuscitari à Deo. q. 53.

Christus cõuenienter 3. die resurrexit.

An Christus primus resurrexerit.

An Christus fuerit causa suæ resurrectionis.

De Qualitate Christi resurgentis.
Cap. 54.

Pòst resurrectionem Christi, corpus eiusdẽ naturę fuit, cuius fuerat prius. Nã illud resurgere propriè dicitur, quod prius ceciderat:vnde ad hoc, quòd Christi resurrectio vera esset, oportuit, vt idem corpus iterum eidẽ animæ vniretur, veritas enim naturæ corporis ex forma est. Quòd si eius corpus fuisset phantasticum, nõ esset vera resurrectio, sed apparens. Fuit itaque eiusdem naturæ corpus

Christus post resurrectionem habuit verum corpus.

Corpus Christi in integrum resurrexit Christi,sed alterius gloriæ:habuítque carnem,ossa,sanguinem,&omnia huiusmodi integraliter sine omni diminutione,alioquin non fuisset perfecta resurrectio,nisi redintegratum esset quidquid per mortem ceciderat. Resurrexítque corpus eius gloriosum.Primò,quia resurrectio Christi fuit exemplar,& causa nostrę resurrectionis.Nos autem surgemus in gloria,vt ait Apostolus,multò magis Christus.Secundò,quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis.vnde postquàm dixit,Nunc anima mea turbata est. sequitur,Pater clarifica nomen tuum,quod pertinet ad gloriam resurrectionis.Tertiò,quia anima Christi à principio suę conceptionis fuit gloriosa per fruitionẽ diuinitatis:sed per dispensationem factum est,vt ab anima nõ redundaret gloria in corpus,propter mysterium nostrę redemptionis. Vnde peracta passione statim anima redundauit suam gloriam in corpus:Resurrexítque corpus Christi cum cicatricibus.Primò propter gloriã eius: vt in perpetuum victorię suę circumferat triumphum,vt dicunt Aug.& Beda.Secundò ad confirmandum Discipulorum corda circa fidem suę resurrectionis.Tertiò,vt Patri pro nobis supplicans semper ostẽdat,quale mortisgenus pro homine pertulerit.Quartò, vt sua morte redemptis,propositis eiusdẽ mortis indiciis, insinuet,quàm misericorditer sint adiuti.Postremò ad dãnatorum confusionem,vt conuincens eos veritas dicat,secundùm Augustinum de Symb.Ecce hominem,quẽ crucifixistis,videtis vulnera,quæ infixistis,&c.q.54.

Corpus Christi resurrexit gloriosum.

Corpus Christi resurrexit cum cicatricibus.

De Manifestatione Resurrectionis.

Cap. 55.

Resurrectio Christi non debuit omnibus manifestari.

RESurrectio Christi nõ debuit tũc omni populo manifestari,sed quibusdam à Deo præordinatis,quorũ testimonio deferretur in aliorũ notitiã.Hoc enim accidit in his,quæ diuinitùs reuelãtur,vt à Deo immediatè superioribus patefiant,quibus mediantibus ad inferiores deueniant:sicut patet in ordinatione cęlestium spirituũ.Sed resurrectio Christi fuit gloriosa:ideo non omni populo manifestata est.Sic etiam non debuit ab hominibus immediatè videri,sed eis ab angelis nuntiari:quia ordo diuinitùs institutus

Nõ conueniebat q̃ discipuli viderẽt Chr. surgere.

tutus

tutus exigit, vt ea, quę sunt super homines cognoscibilia, hominibus per angelos reuelentur. Resurrectio auté Christi transcendebat omnē notitiā,& quātùm ad terminum,à quo,secūdùm quòd anima rediit ab inferis & corp⁹ de clauso sepulchro exiuit: & quantùm ad terminū, ad qué,secundùm quòd est adeptus vitā gloriosam. Quare conueniēs nō fuit,quòd discipuli viderent Christū resurgere. Nec debuit post resurrectionē cū illis cōtinuè cōuersari : quia illis duo declarāda erant,veritas,scilicet, resurrectionis & gloria resurgentis. Sed ad primam sufficiebat,quòd pluries cum eis conuersatus fuerit bibendo,& mādụcando,& pluries apparuerit:& ad secundam noluit cū eis, vt priùs cōuersari, ne videretur ad talem vitā surrexisse,qualem priùs habuerat.

Christus non debuit post resurrectionem cum discipulis cōuersari.

Et quia habentibus mentem bene dispositam aliter diuina reuelantur, quàm habentibus indispositam, cùm animalis homo non percipiat ea,quæ Dei sunt,sed cum quadam cōfusione dubietatis,vel erroris,ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionē apparuit in sua effigie;illis verò,qui circa finem tepescebant,in alia effigie apparuit. Dicebant enim discipuli illi, Nos autē sperabamus, &c. Nec debuit Christus declarare resurrectionem suam argumentis,prout argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidē; quia talis probatio processisset ex aliquibus principiis, quæ si non essent nota Discipulis,nihil per ea manifestaretur eis,cùm ex ignotis non possit aliquid fieri notū. Quòd si essent illis nota,non transcenderent rationem humanam: & sic non essent sufficientia ad astruendam fidem resurrectionis,quæ excedit rationem humanam, Sed per argumenta,vt euidentia signa designant,illā probauit ; videlicet per auctoritates sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, quibus vsus est. Primò,vt de facili fidē resurrectionis acciperent:cum essent increduli,& duri corde. Secundò, vt per hæc signa eorum testimoniū efficacius redderetur. Vnde 1. Ioan.cap.1 Quod vidimus,& audiuimus, & manus nostræ contrectauerunt,testamur. Et tàm testimonia, quàm signa suæ resurrectionis fuerunt sufficientia ad causandam certitudinem fidei. Adfuit enim testimonium angelorum resurrectionem annuntiantium, & etiā Scripturarū testificatio, vt dicitur Lucæ vltimo. Ostēditúrque resurrectio ex parte corporis,quod erat solidū,& palpabile,verámque effigiem humanam

An Christus debuerit in alia effigie apparere.

An Christus resurrectionem debuerit argumentis declarare.

Sufficienter manifestata est resurrectio.

humanã habebat,quàm oculis intuebantur,idémque corpus cum cicatricibus videbatur: & ex parte animæ iterato corpori vnitæ ostendebatur opus vitæ nutritiuæ manducã do,vitæ sensitiuæ ad interrogata discipulis respõdendo, at que vitæ intellectiuæ de Scripturis disserẽdo.Ostendítque diuinam naturam, per miraculum pisces capiendo,& gloriam,ianuis clausis ad Discipulos intrando: proprietatẽ ve rò gloriæ,prout ab oculis eorum euanuit.q.55.

De *Causalitate Resurrectionis Christi.*
Cap. 56.

Resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

Resurrectio Christi causa est nostræ resurrectionis: quia primũ in quolibet genere est causa omniũ,quę sunt posteà.Sed in genere resurrectionis nostrę pri mũ fuit resurrectio Christi,vt dicit Apostolus 1. ad Corinth.15. Principiũ enim viuificationis nostræ est Verbũ Dei fons vitæ. Qui ad similitudinẽ ordinis naturalis primò tribuit vitã immortalem corpori sibi naturaliter vnito,& posteà per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis, Habétque resurrectio Christi virtutẽ instrumẽtaliter effectiuã,respectu resurrectionis non solùm corporũ, sed etiã animarũ,quia agit in virtute deitatis ad omnia se extendẽ tis: atque causa exemplaris est resurrectionis animarũ, vt ipsi resurgenti secũdùm animã conformemur. Sicut enim mors Christi est causa remissionis culpę,per quã morimur peccato,ita resurrectio est causa nouitatis vitę, quę est per gratiam,siue justitiam.q.56.

Resurrectio Christi est causa resurrectionis animarum.

De *Ascensione Christi.*
Cap. 57.

Conueniẽs fuit Christũ ascendere in cælum.

Conueniens non erat Christum post resurrectionẽ in terris remanere: quia locus debet esse proportionatus locato. Ipse autẽ post resurrectionẽ, immortalẽ, & incorruptibilẽ vitã inchoauit. Locus verò in quo nos ha bitamus

bitamus,est locus generationis,& corruptionis:vnde secũ dùm decentiam cælestis locus ei competebat.Atque ascẽ-dere,si designat conditionẽ ascẽdentis, non conuenit Christo secũdùm diuinam naturam:quia nihil est diuinitate altius,quod possit ascendere,nec diuinitati motus localis cõpetit.Sed per hunc modum conuenit Christo ascensio secundùm humanam naturã:quæ loco continetur,& motui subiici potest.Vnde si dicitur,Christus ascendit in cælũ,secundùm quòd homo.Sed si ascensio causam designat, dicendum est,Christum in cælum ascendisse,non vt homo: quia ex virtute diuinitatis ascendit,& nõ ex virtute humanæ naturæ.Quare Augusti.dicit in Serm.de Ascẽsione,De nostro fuit,quòd Filius Dei pependit in cruce: sed de suo quòd ascendit.Propriáque virtute, vt Deus erat, Christus primò ascendit in cœlum,secũdariò ex parte animæ glorificatæ,ex cuius redundantia corpus redditur gloriosum:tãta est enim obedientia corporis gloriosi ad animã:sicut dicit Augu.ꝙ protinùs ibi est corp⁹,vbi vult spiritus, nec aliquid vult spiritus,quod non possit decere & spiritũ, & corpus.Cõueniénsque fuit,ipsum super omnia corpora cõstitutũ esse in alto:quia quantò aliqua corpora perfectiùs diuinã bonitatẽ participãt, tãtò localiter sunt superiora. Sed corpus Christi inter corpora gloriosa excellentiori gloria refulget:vnde cõuenit ei super omnia in alto cõstitui.Quare Glos.super illud ad Ephesios quarto. Ascendens in altũ, dicit,Loco & dignitate.Debetúrque corpori Christi altior locus super omnẽ creaturã etiã spiritualẽ: quia nobiliori rei nobilior locus est debitus.Sed corpus Christi, licet secundũ conditiones naturæ corporeæ sit infra substantias spirituales,prout tamen est coniunctũ diuinæ Personæ,excellit omniũ spiritualium substantiarũ dignitatem. Vnde Gregorius in Homilia Ascensionis.Qui fecerat omnia,super omnia sua virtute ferebatur.Et ascensio Christi est causa nostræ salutis.Vno modo ex parte nostra, inquantũ per ipsius ascensum mens nostra in ipsum mouetur,ex quo datur locus fidei,spei,& charitati: & ad maiorem reuerentiam inclinamur, dum existimamus eũ non iam vt hominem,sed vt Deum cælestẽ.Alio verò modo ex parte ipsius, inquantùm ascendit propter nostram salutem, parando nobis viam,vt dicitur Ioannis 14. vt vbi est ipsum caput no-

An conueniat Christo ascẽdere in cælũ secundum diuinam naturam.

Christus propria virtute ascendit in cælũ. Christus ascendit super omnes cælos.

Corpus Christi ascendit super omnẽ creaturam spiritualẽ.

Ascensio Christi est causa nostræ salutis.

ſtrum,ibi & nos ſimus.Atque in cœlum ingreſſus eſt ad in terpellãdum pro nobis,vt Pater noſtri miſereatur, pro qui bus Filius humanam ſumpſit naturam: cuius figura erat in veteri Teſtamento pontifex in ſanctuarium intrãs,vt dicit Apoſtolus ad Heb. 7.ſic etiam in cœlorum ſede cõſtitutus eſt quaſi Dominus, & Deus, vt exinde diuina hominibus mittat,vt dicit Apoſtolus ad Ephe.4.q.57.

De Seſſione Chriſti ad Dexteram Patris. Cap. 58.

Chriſto cõuenit ſedere ad dexteram Dei patris.

CHriſto conuenit ſedere ad dexterã Dei Patris: quia nomine Seſſionis hic quietem,atque iudiciariã pote ſtatẽ intelligimus.Iſta enim quies beatitudo æterna eſt,quæ cõpetit Filio Dei.vnde in Pſalm.Delectationes in dextera tua vſque in finẽ. Sic etiã dicitur ſedere in dextera Dei Patris,prout Patri conregnat, & ab eo iudiciariã pote ſtatẽ habet:qui venturũs eſt ad iudicandũ, vt venit iudicandus.

Seſſio iſta conuenit Chriſto ſecundùm quòd De⁹.

Sedétque ad dexteram Patris Chriſtus ſecundùm quòd Deus,cum nil aliud ſit iſtud ſedere, quàm ſimul cũ Patre gloriam deitatis,beatitudinem,atque iudiciariã poteſtatem immutabiliter,atque regaliter habere. Hæc autẽ cõueniunt Chriſto,vt eſt Deus:ita tamen,quòd hæc præpo ſitio,Ad,quæ tranſitiua eſt,ſolam diſtinctionẽ perſonarum importat,& ordinem originis: nõ autem gradum naturæ, vel dignitatis,qui nullus eſt in diuinis Perſonis.

An ſedere ad dexteram Patris conueniat Chriſto ſecundum quòd homo.

Et hęc præ poſitio,Ad,quẽdam ad dexterã acceſſum deſignat. in quo ſignificatur conuenientia cum quadam diſtinctione. Vno modo,vt ſit cõuenientia in natura,& diſtinctio in perſona: & ſic Chriſtus,ſecundũ quòd Filius Dei, ſedet ad dexterã Patris,quia habet eandem naturam cum Patre:vnde pręe dicta conueniũt eſſentialiter Filio ſicut & Patri,quod eſt eſſe æqualem Patri.Alio modo ſecũdùm gratiam vnionis:quę importat è conuerſo diſtinctionẽ naturæ,& vnitatem perſonæ,& ſecundũ hoc Chriſtus,vt homo, eſt Filius Dei,& per cõſequens ſedens ad dexteram Patris, ita tamen quòd ly Secundùm quòd,non deſignet conditionem naturę,ſed vnitatem ſuppoſiti.Tertio modo poteſt prædictus acceſſus intelligi ſecundùm gratiam habitualem, quę abundãtior

eſt

est in Christo præ omnibus aliis creaturis, in tantùm quòd ipsa natura humana in Christo beatior est cæteris creaturis & super omnes iudiciariam habens potestatem. Vnde Christus, secundùm quòd Deus, dicitur sedere ad dexteram Patris, id est, in æqualitate Patris: secundùm quòd homo sedet ad dexteram Patris, id est in maiori beatitudine præ ceteris creaturis. Ratione etiam suppositi, secundùm quòd homo, sedet ad dexteram Patris secundùm æqualitatem honoris, prout eodem honore veneramur ipsum Filiũ Dei cum eadem natura assumpta. Propriúmque est Christo sedere ad dexteram Patris, propter diuinam naturã secundũ quam est æqualis Patri. Propter autem naturam humanã, est in excellenti possessione diuinorum bonorum præ cæteris aliis creaturis. Et quia caput est nostrum, id, quod collatum est ei, nobis etiam in ipso est collatum: secundùm illud ad Rom. 8. Qui suscitauit Iesum, &c. q. 58.

Sedere ad dexteram Patris est proprium Christo.

De Iudiciaria potestate Christi. Cap. 59.

IVdiciaria potestas spiritualiter Christo attribuitur. Tria autem requirũtur ad iudicium. Primò quidem potestas coercendi subditos ad irrumpendas iniquitates. Secũdò requiritur rectitudinis zelus, vt scilicet non ex odio, sed ex amore iustitiæ iudicium proferat. Tertiò: requiritur sapientia secundũ quam formatur iudicium. Et quia Filius est sapientia genita, & veritas à Patre procedens, & ipsum perfectè repræsentans, ideò propriè iudiciaria potestas attribuitur Filio Dei, vt dicit Aug. de Vera Relig. Et ad Christũ pertinet etiam secundùm humanam naturam habere iudiciariam potestatem: quia ista potestas cõmittitur hominibus à Deo respectu eorum qui illorum iurisdictioni subdũtur, remanẽte primaria potestate iudicandi apud ipsum Deũ, Christus autem & in natura humana est caput totius ecclesiæ, & sub pedibus suis De⁹ omnia subiecit: vnde ad ipsum pertinet etiàm secũdùm humanam naturam iudiciariam potestatem habere. Primò propter conuenientiam, & affinitatẽ ipsius ad homines: sicut enim De⁹ per causas medias tanquàm propinquiores effectibus cooperatur: ita iudicat homines per Christum hominem, vt sit suauius iudicium

Iudiciaria potestas attribuitur Christo.

Iudicandi potestas conuenit Christo, vt est homo.

hominibus, prout dicit Apoſto. ad Hebr. 4. Non habemus pontificem, &c. Secundò, quia in finali iudicio, vt Aug. dicit ſuper Io. erit reſurrectio corporũ mortuorum, quæ ſuſcitat Deus per Filium hominis, ſicut per eundem christum ſuſcitat animas, inquantùm eſt filius Dei. Tertiò, quia, vt dicit Auguſtinus in libr. de verbis Domini, rectum erat vt iudicandi viderent iudicem: iudicãdi enim erant boni, & mali: Quare reſtabat, vt in iudicio forma ſerui & bonis, & malis oſtenderetur: forma autem Dei ſolis bonis ſeruaretur. Etiu-

Chriſtus ex meritis adeptus eſt iudiciariã poteſtatẽ. diciaria poteſtas homini Chriſto competit & propter diuinam perſonã, & propter capitis dignitatem, & propter plenitudinem gratiæ habitualis, & vltra hæc ex merito eam obtinuit: vt ſecundùm Dei iuſtitiã iudex eſſet, qui pro Dei iuſtitia pugnauit, & vicit, atque iniuſtè iudicatus eſt. Vnde dicitur Apoc. 3. Ego vici, & ſedi in throno. Nil enim prohibet, vnum & idem alicui deberi ex pluribus cauſis, vt dictũ eſt de gloria corporis reſurgentis. Et ſecũdùm diuinam na-

Chriſto cõuenit iudiciaria poteſtas, quantum ad omnes res humanas. turam omnium iudicium conuenit Chriſto, quia pater omnia facit per Verbum. Secundum verò humanam ſimiliter eius iudicio omnes res humanæ ſubduntur. Primò propter habitudinem animæ Chriſti ad Verbum. Nam ſi ſpiritualis omnia iudicat propter mentem eius verbo Dei inhærentem, multò magis animã Chriſti plena veritate omnia iudicat. Secundò, apparet idem ex merito mortis eius: quia in hoc Chriſtus mortuus eſt & reſurrexit, vt viuorum, & mortuorum dominetur. Vnde Dan. 7. dicitur, Dedit ei poteſtatem, honorem, & regnum, &c. Tertiò patet ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ ſalutis. Quia cui committitur principale, committitur & acceſſorium: ſed omnes res humanæ ordinantur ad beatudinem, ad quam

Poſt iudicium, quod datur in præſenti, reſtat aliud iudicium. homines admittuntur, vel repelluntur iudicio Chriſti. Et vltra iudicium quod fit in morte cuiuſlibet hominis, oportet eſſe aliud finale iudicium in nouiſſimo die: nam iudicium de aliqua re mutabili dari nõ poteſt perfectè ante eius conſummationem. Sed vita hominis licet ſit per mortem terminata ſecundùm ſe, remanet tamen ſecundùm quod ſubiecta mutabilitati vſque ad finem mundi ex futuris dependens: vnde non poteſt ſecũdùm id, quod quomodolibet ad vnumquenque pertinet perfectè iudicari ante finem mundi. Viuit enim aliquis in memoriis hominũ, quibus quan-

doquo

doque contra veritatem remanet bonæ famæ,vel malę. Viuit etiam in filiis,qui sunt aliquid Patris : & tamen multorum bonorum sunt mali filij,& è cõtra. Tertiò viuit aliquis quantùm ad effectum suorum operum : vt ex deceptione Arrij,& simil.pullulat infidelitas vsque ad finem mundi, & vsque nunc proficit fides ex Apostolorum prædicatione. Quartò,quantùm ad corpus,quod quandoque honorificè sepelitur,& quandoque insepultum relinquitur,& incinera tum resoluitur. Quintò,quantùm ad ea, inquibus homo suum affectum defixit,putà in temporalibus rebus, quarũ quædam citius finiuntur,alia diutius durãt,quæ omnia diuini iudicij existimationi subduntur.Vnde perfectũ,& manifestum iudicium de his haberi non potest,quãdiu huius temporis cursus durat:ideo finale iudicium expectatur in quo id,quod ad vnumquenque hominem pertinet quocunquę modo, perfectè,& manifestè diiudicetur,Subduntúrq; angeli iudiciariæ potestati Christi etiam inquãtùm homo est.Primò ex propinquitate naturæ assumptę ad Deũ:quia repleta anima illa virtute verbi Dei Angelos illuminat, vnde & de eis iudicare habet.Secũdò,quia per humilitatẽ passionis meruit natura humana exaltari super angelos, vt dicitur Apoc.septimo.Stabant omnes angeli in circuitu throni.Tertiò,ratione eorum, quæ circa homines operantur: quorum Christus speciali quodam modo est caput: omnes enim sunt administratorij spiritus. Subsunt ergo iudicio Christi.Primò,quãtùm ad dispensationem eorum,quæ per ipsos aguntur,quæ dispensatio fit per hominem Christum, cui angeli ministrabant,vt dicitur Matthæ.4. & dæmones in porcos mitti petebant. Matth.octauo. Secundò quantũ ad accidẽtalia præmia,quæ gaudia sunt de salute hominũ, vt habetur Luc.15.Tertiò quantùm ad præmium essentiale bonorum angelorum, & pœnam malorum, quod factum est per Christum,vt Dei verbum est,à principio mundi.quęstione 59.

Angeli subduntur iudiciariæ, potestati Christi.

De Sacramentis. Cap. 60.

Sacramentum est in genere signi.

SAcramẽtũ de quo nũc sermo erit,est in genere signi: quia sacramentum dici potest,vel vt aliquam in se ha-

bens sanctitatem, vel vt habens aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ vel signi, vel aliam habitudinem. Omnia enim habentia ordinem ad aliquid vnum, licet diuersimode, ab illo denominari possunt: sicut à sanitate, quæ est in animali, denominatur sanũ non solùm animal, quod est subiectũ sanitatis, sed dicitur medicina sana, prout effectiua est sanitatis: dieta dicitur sana, vt cõseruatiua eius, & vrina sana, vt ipsius significatiua. Dicitúrque propriè sacramentum, id quod est signum alicuius rei sacrę ad homines pertinentis, videlicet quod est signum rei sacræ inquantùm est sanctificans homines: vnde non omne signum rei sacræ est sacramentum. Atque in hac sanctificatione tria considerari possunt, videlicet ipsa causa nostræ sanctificationis, quæ est passio Christi, & forma nostræ sanctificationis, quæ consistit in gratia, & virtutibus: & vltimus finis sanctificationis nostræ, qui est vita æterna, quę omnia per sacramenta significantur. Quare sacramentum & signum rememoratiuum est eius, quod præcessit, videlicet passionis Christi, & demonstratiuum eius, quod efficitur in nobis per passionem Christi, scilicet gratiæ, & prognosticum futuræ gloriæ. Et ad sacramenta res sensibiles requiruntur: diuina enim sapientia suauiter omnia disponit secundùm modum suum. Est autem homini connaturale, vt per sensibilia ad cognitionem intelligibilium deueniat. Signum verò est, per quod aliquis deuenit in cognitionem alterius. Cùm itaque res sacræ sint quædam spiritualia, & intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est, vt per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per similitudinem rerum sensibilium in diuina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Oportétque in sacramentis nouæ legis rebus vti ex diuina institutione determinatis. Quia non pertinet ad aliquem determinare, quod non est in sua potestate: sed sanctificatio in potestate Dei sanctificantis est, vnde non pertinet ad homines suo iudicio assumere res, quibus sanctificentur. Quare oportuit diuinitus determinari, quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis vtendum. Tripliciterque considerantur sacramenta, & quolibet modo eis verba congruunt. Primò, enim considerantur

Non omne signum rei sacræ sacramentum.

Sacramentum non est signum nisi rei tantum.

Sacramentum semper est aliqua res sensibilis.

Determinatæ sunt res ad sacramenta.

In significatione sacramentorum verba requiruntur.

ex parte cauſæ ſanctificãtis, quæ eſt Verbum incarnatum, cui ſacramentum quodam modo conformatur in hoc, ꝙ rei ſenſibili Verbum adhibetur: ſicut in myſterio Incarnationis carni ſenſibili eſt Verbum Dei vnitum. Secundò, cõſiderantur ſacramenta ex parte hominis, qui ſanctificatur, qui ex anima, & corpore componitur: cui proportionatur ſacramentalis medicina, quæ per rem viſibilem corpus tangit, & per Verbum ab anima creditur. Tertiò, conſiderari poſſunt ex parte ipſius ſignificationis ſacramentalis: nam verba inter homines principatum ſignificandi obtinuerũt. Et quia diuerſimodè formari poſſunt ad ſignificandos diuerſos mentis conceptus, & propter hoc per verba magis diſtinctè poſſumus exprimere, quod mẽte cõcipimus, ideo ad perfectionem ſacramẽtalis ſignificationis neceſſe fuit, vt per aliqua verba ſenſibilium rerum ſignificatio determinaretur: aqua enim propter ſuam humiditatẽ, ablutionem ſignificare poteſt, & propter frigiditatem refrigerium. Sed cum dicitur, Ego te baptizo: manifeſtatur, quod aqua vtimur in baptiſmo ad ſignificãdam emundationem ſpiritualem, quæ in illo fit. Determinatáque verba in ſacramentis requiruntur: quia ſe habent in ſacramẽtis per modum formæ, res verò ſenſibiles per modũ materiæ. In omnibus autem compoſitis ex materia, & forma, principium determinationis eſt ex parte formę, quæ quodam modo eſt finis, & terminus materiæ. Cùm igitur in ſacramentis requirãtur determinatæ res ſenſibiles ex parte materiæ, multò magis in eis requiritur determinata forma verborũ. Et in forma ſacramentorum duo contingere poſſunt. Vnum ex parte eius, qui profert verba, cuius intentio requiritur ad ſacramentum: & ſi aliquid adderet, vel minueret contra ritum ab eccleſia receptum, non perficeretur ſacramentum, ſi intenderet alium ritum inducere. Aliud verò cõſideratur ex parte ſignificationis verborum: & tunc ſi fieret aliqua additio, vel diminutio, per quam tolleretur debitus ſenſus verborum, ſic tolleretur veritas ſacramenti, ſi ſunt de ſubſtantia ſacramentalis formæ. Si verò talis additio non auferat debitum ſenſum, non tollitur veritas ſacramenti.

quæſt. 69.

Determinata verba requiruntur in ſacramentis.

An liceat aliquid addere verbis, in quibus conſiſtit forma ſacramentorum.

De

De Necessitate Sacramentorum.

Cap. 61.

Sacramenta necessaria sunt ad salutem.

SAcramenta necessaria sunt ad humanam salutẽ. Primò ex cõditione ipsius naturæ: cuius proprium est, vt per corporalia, & sensibilia in spiritualia, & intelligibilia deducantur. Diuina enim prouidentia vnicuique rei prouidet secundùm modũ suum: vnde conuenienter confert homini auxilia sub quibusdã corporalibus, & sensibilibus signis, quæ sacramenta dicuntur. Secundò, patet ex statu hominis, qui peccando subdidit se corporalibus rebus per affectum: vnde conuenienter Deus spiritualem medicinã adhibuit per quædam corporalia signa, vt animus hominis corporalibus deditus spiritualia nudè proposita non refutaret. Tertia ratio sumitur ex studio actionis humanæ, quę pręcipuè circa corporalia versatur. Nec ergo esset homini durũ, si totaliter ab actibus corporalibus abstraheretur: proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramẽtis, quibus salubriter exerceatur, vt superstitiosa exercitia vitentur, quæ in cultu dæmonum consistunt, & in actibus peccatorum. Quare per sacramentorũ institutionẽ secundũ conuenientiam suæ naturæ creditur homo, & per sensibilia humiliatur, se corporalibus subiectũ cognoscens: dum per illa subuenitur, pręseruatúrque à noxiis actionibus per salubria exercitia actionum. Sed in statu innocẽtiæ homo sacramẽtis non indigebat, nec pro remedio peccati, nec pro perfectione animę: quia per originalem iustitiam in statu illo superiora inferioribus dominabãtur, nec aliquo modo ab illis dependebant. Sed contra hunc ordinem esset, si anima à corporalibus sacramentis perficeretur, vel quantùm ad scientiam, vel quantùm ad gratiã. Cùm itaque tũc nullum esset peccatum, sacramenta non erant necessaria. Post peccatũ verò ante Christi aduẽtum oportuit quædam institui sacramenta: quia post peccatum nullus sanctificari potest, nisi per Christũ, quem Deus proposuit propitiatorẽ per fidem in sanguine ipsius. Vnde necesse erat quædam visibilia signa institui, quibus homo fidẽ suã protestaretur de futuro Saluatoris aduentu: atque signa ista sacramẽta dicuntur. Et in lege noua aliqua sacramẽta esse oportet: q̃a aliis signis futura, aliis præsentia, & pręterita significãt. Vnde August.

Ante peccatum nõ erant necessaria sacramenta.

Post peccatum ante Christum sacramenta esse debuerunt.

gust.cõtra Faustum 19. Impleta,& ablata sunt veteris legis sacramenta,& alia instituta virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora,& numero pauciora.q.61. *Post Christum alia sunt sacramenta.*

De Effectu principali Sacramentorum qui est Gratia. Cap. 62.

NEcesse est sacramẽta nouæ legis aliquo modo causare gratiam: quia per ipsa homo fit mẽbrum Christi, quod esse non potest nisi per gratiam. Et falso dixerunt aliqui, sacramenta non esse causam gratiæ operãdo aliquid: sed quòd Deus sacramentis adhibitis in anima gratiã operatur: sequeretur enim sacramẽta nouæ legis nihil plus esse, quàm signa gratiæ, cùm tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur, sacrãmenta nouæ legis nõ solùm significare, sed causare gratiam. Quare dicendum est, Deũ solum causare gratiam principaliter, cùm nil aliud sit gratia, quàm participata similitudo diuinæ naturæ: sacramenta verò nouæ legis causare gratiam instrumẽtaliter ex diuina ordinatione. Causa nanque instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solùm per motum, quo mouetur à principali agente. Vnde August. 19. contra Faustum, Hæc omnia sacramentalia fiunt, & transeunt: virtus tamen Dei, quæ per ista operatur, iugiter manet. Et super gratiã virtutum,& donorum gratia sacramentalis addit: quia alius est effectus ipsius. Gratia enim absolutè sumpta perficit essentiam animæ:& sicut ab essentia fluunt potentiæ: ita à gratia fluunt quædam perfectiones potentiarum. Sed sacramenta ordinantur ad quosdam spirituales effectus necessarios in vita Christiana præter actus potentiarũ animæ: vnde sicut dona,& virtutes addunt super gratiam communiter dictã perfectionem ordinatam ad actus potentiarum: ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, quoddam diuinum auxilium particulare, ad consequendũ illum finẽ, vt videmus in baptismo, per quem spiritualiter regeneramur,& vitiis morimur, & Christi membra efficimur: & eadem ratio est in aliis sacramentis. Dicuntúrque sacramenta nouæ legis gratiam continere. Vno modo sicut in signo: quia sacramentum est signum gratiæ. Alio modo

Sacramenta noua legis sunt causa gratiæ.

Gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum & donorum.

Sacramenta nouæ legis gratiã continent. modo ſicut in cauſa inſtrumentaliter: quia non eſt ſecundùm ſimilitudinem ſpeciei, ſicut effectus eſt in ſua cauſa vniuoca, neque ſecundùm formam aliquam proportionatam, & permanentem ad talem effectum, ſicut ſunt effectus in cauſis non vniuocis, vt res generatæ in ſole: ſed ſecundùm virtutem inſtrumentalem, quæ eſt fluens, & incompleta in eſſe naturæ. Et in ſacramẽtis quędam virtus inſtrumentalis eſt ad inducendum ſacramentalem effectum, quę proportionatur inſtrumento: vnde comparatur ad virtutẽ abſolutam, & perfectam alicuius rei, ſicut comparatur inſtrumentum ad agens principale, quod nõ operatur, niſi vt mouetur à principali agente per ſe operante. Quare virtus principalis agentis habet permanens, & completum eſſe in natura: virtus verò inſtrumentalis habet eſſe tranſiens ex vno in aliud, & incompletum. Habéntque virtutem ſacramẽta nouæ legis ex paſſione Chriſti, quia humanitas Chriſti eſt inſtrumentum coniunctum deitati: ſacramenta verò ſunt inſtrumenta ſeparata. Vnde oportet ſalutiferam virtutem à diuinitate eius per ſuam humanitatem in ſacramenta deriuari. Gratia autem ſacramẽtalis ad duo præcipuè ordinatur: videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, prout actu tranſeunt, & remanent reatu, & ad perficiendam animam in his, quæ pertinent ad cultum Dei, ſecundùm religionem vitæ Chriſtianæ. Sed Chriſtus liberauit nos à peccatis noſtris non ſolùm efficienter, ſed meritoriè, & ſatisfactoriè per ſuam paſſionem, atque per illam initiauit ritum Chriſtianæ religionis offerens ſeipſum hoſtiam Deo. Vnde patet ſacramenta Eccleſiæ ſpiritualiter habere virtutem ex paſſione Chriſti, & per eorum ſuſceptionem nobis copulari: in cuius ſignũ de latere Chriſti fluxerunt ſanguis, & aqua, quorum ynum pertinet ad baptiſmũ, aliud ad Euchariſtiam, quæ potiſſima ſunt ſacramenta. Nõ tamen ſacramenta veteris legis gratiam iuſtificantem cauſabant propria virtute: quia ſi ex lege eſt iuſtitia, Chriſtus gratis mortuus eſſet. Sed nec poteſt dici, quòd ex paſſione Chriſti virtutem habeant conferendi gratiam iuſtificandi: ſicut nobis euenit, qui fidem habemus ex pręcedenti paſſione, quæ iuſtificare poteſt etiam ſecundùm realem vſum ſacramentalium rerum. Illa verò ſignificabant fidem, per quam

In ſacramentis eſt aliqua virtus cauſatiua gratiæ.

Sacramenta Eccleſ. virtutem habent à paſſione Chriſti.

Sacramenta veteris legis nõ cauſabãt gratiam.

quam iuſtificabantur, quod enim nondum eſt in rerum natura, non mouet ſecundùm vſum rerum exteriorum. q. 62.

De Effectu Sacramentorum, qui eſt Character.

Caput 63.

FIdeles per ſacramenta ſpirituali charactere inſigniuntur: nam qui ad aliquod certũ deputantur, ad illud con ſignari cõſueuerunt, vt in militibus antiquitus ad militiã conſcriptis fieri ſolebat. Cùm itaque homines per ſacramenta deputentur ad aliquid ſpirituale pertinens ad cultũ Dei, conſequens eſt per ea fideles aliquo ſpirituali charactere inſigniri, vt dicit Auguſtinus in 2. contra Parm. Qui character eſt ſpiritualis potentia ad ea, quæ ſunt diuini cultus: nam character imprimitur à ſacramentis, inquantùm per illa deputatur homo ad ea, quæ ſunt Chriſtiani cultus, qui in recipiendo, vel tradendo aliis aliqua diuina conſiſtit. Ad vtrunque enim horum quædam potẽtia requiritur, videlicet ad tradendum potentia actiua, & ad recipiendum paſſiua: vnde character ſpiritualem potentiam importat ad ea, quæ ſunt diuini cultus. Cùm itaque character ſacramentalis ſit ad recipiendum, & ad dandum ea, quæ ſunt cultus Chriſtiani, ſpiritualiter ſacramentalis character Chriſti character eſt: totus enim ritus Chriſtianæ religionis à Chriſti ſacerdotio deriuatur, cui fideles configurantur. Sunt ergo characteres participationes quædam ſacerdotij Chriſti ab ipſo deriuatæ. Nec eſt ſicut in ſubiecto in eſſentia animæ character, ſed in eius potentia: cùm ſit ſignaculum quoddam, quo anima inſignitur ad ſuſcipiendum, vel aliis tradendum ea, quæ ſunt diuini cultus, qui in quibuſdam actibus conſiſtit. Ad actus autem propriè ordinantur potentiæ animæ, ſicut eſſentia ad eſſe. Eſt itaque anima ſubiectum characteris ſecundùm partem intellectiuam, in qua eſt fides. Et ſicut intellectus eſt perpetuus, & incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima: eſt namque participatio quædam ſacerdo-

Sacramenta imprimunt in anima aliquem ſpiritualem characterem.

Character eſt ſpiritualis poteſtas.

Character ſacramentalis eſt character Chriſti.

Character eſt in potentia animæ.

Character ineſt animæ indelebiliter

tij Christi in fidelibus suis, vt sicut Christus habet plenitudinem spiritualis sacerdotij, ita fideles configurentur ei in hoc, quòd participat spiritualem potestatem respectu sacramentorum, & aliorum pertinentium ad diuinum cultum. Et quia sacerdotium Christi est plenum, perfectum, & æternum: hinc est quòd omnis sanctificatio, quæ fit per sacerdotium eius, est perpetua, salua manente re consecrata, vt patet etiam in rebus inanimatis, sicut in ecclesiis, altaribus, calicibus, & similibus. Non tamen imprimitur character per omnia sacramenta nouæ legis: nam ad duo hæc ordinātur, scilicet in remedium peccati, & ad diuinū cultum. Sed ad primum omnia sacramenta ordinantur, quia omnia conferunt gratiam: non autem ad secundum vt patet de pœnitentia, per quam liberatur homo à peccato, non tamen aliquid exhibetur pertinens ad cultum diuinum: pertinēt namque tripliciter sacramenta ad diuinū cultum. Vno modo per actionis modum. Alio per modum agentis. Tertio per modum recipientis. Primo modo pertinet ad diuinum cultum principaliter Eucharistia prout est ecclesię sacrificium. & per hoc sacramentum nō imprimitur character, quia per ipsum non ordinatur homo ad aliquid aliud vlterius agendum, vel recipiendū in sacramentis, cum istud sit finis, & cōsummatio hominum, in quo est christus. Secundo modo ad agentes in sacramentis pertinet sacramenrum ordinis: quia per ipsum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Tertiò ad recipientes pertinet baptismus, quia per ipsum recipitur potestas ad alia ecclesiæ sacramenta: & eadē ratio est de confirmatione. Quare per hæc tria tantùm imprimitur character. q. 63.

Character non imprimitur per omnia sacramenta noue legis.

De Causa Sacramentorum. Cap. 64

Solus Deus operatur interius ad effectum sacramenti.

SOlus Deus per modū agentis principalis interiorē effectum sacramentorū operatur: quia ipse solus animæ illabitur, in qua sacramenti effectus cōsistit. Non autē potest aliquid immediatè operari, vbi nō est. Atque gratia, quæ est interior sacramenti effectus, ab ipso solo est, characterque, qui etiam est interior effectus sacramentorum, est

virtus

virtus instrumẽtalis, quæ manat à principali agente: sed per modũ instrumenti, seu ministri potest homo operari ad interiorem effectum, cuius tamen actio exterior interiorẽ sortitur effectum ex virtute principalis agentis, qui est Deus. Qui solus est sacramentorum institutor: quia virtus illorũ est ab ipso solo, instrumenta enim habent virtutem à principali agente. Sacramenta autem instrumẽta sunt ad spirituales effectus, vnde sicut non licet aliis aliam constituere ecclesiam, nec aliam tradere fidem, sic etiam non licet alia instituere sacramenta. Et Christus, secundùm quòd est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatẽ, secundùm autem quòd ipse est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritoriè, & efficienter, non per modum principalis agentis, siue per auctoritatem, sed per modum instrumẽti: quia passio Christi est causa iustificationis nostræ hoc modo. Vt tamen instrumentum est coniunctum diuinitati in Persona, principalitatem quãdam, & causalitatem habet respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri ecclesiæ: vnde sicut Christus, vt Deus, potestatem habet auctoritatis in sacramentis, ita, vt homo, potestatem habet ministerij principalis, siue excellentiæ: quæ cõsistit in quatuor. Primò quidem in hoc, quòd meritũ, & virtus passionis eius operatur in sacramentis: & quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, quam per inuocationem nominis Christi protestamur. Secundò ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis, pertinet, quòd in eius nomine sacramenta sanctificentur. & quia ex eius institutione virtutem obtinent, hinc est, quòd tertiò ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quòd ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta, & quia causa non dependet ab effectu, sed potius ècõuerso. Quartò ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quòd ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre. Non tamen potuit communicare alicui potestatem auctoritatis Christus: quia hæc competit sibi, vt est Deus, vnde incõmunicabilis est, sicut diuina essentia. Potestatem verò excellẽtiæ potuit communicare dando videlicet eis tantam plenitudinem gratiæ, vt eorum meritum operaretur id, quod ad istam potestatem pertinet: sed propter fidelium vtilitatem

Solùm ex institutione diuina sunt sacramenta.

Christus secundum quòd homo, potestatem habuit operandi interiorem effectum sacramentorum.

An Christus potestatem, quam habet in sacramentis potuerit aliis communicare.

nō fecit, ne in homine ſpem ponerent, vel diuerſa eſſent ſacramenta. Vnde dicerēt, Ego ſum Pauli, ego Cephæ, vt 1. ad Cor. 1. Et per malos miniſtros etiam conferri poſſunt ſacramenta: quia non ſecundùm propriam virtutem, ſed in virtute eius, à quo mouentur, inſtrumentaliter operanrur ſecundùm cōfigurationem ad Chriſtum. Accidit enim inſtrumēto prout eſt inſtrumentum, quòd qualemcunq; formam, vel virtutem habeat, præter id, quod exigitur ad rationē inſtrumenti: ſicut quod corpus Medici, quod eſt inſtrumentū animæ habentis artem medicam, ſit ſanum vel infirmū, & ſicut ꝙ fiſtula, per quā tranſit aqua, ſit argentea, vel plūbea: debitum tamen eſt ſecundùm quandam decentiam, vt miniſtri ſacramentorum ſint boni. Vnde mali miniſtrātes ſacramēta peccant, nō operando ſecundū quòd oportet, cum ſe Domino ſuo non conforment: & quantúm eſt ex parte ipſorū ſacramenta contaminent, licet ſecundum ſeipſa incontaminabilia ſint, quod ad irreuerentiā Dei ſpectat: & ſic ex genere ſuo mortale eſt iſtud peccatum. Nec angeli poſſunt ſacramenta miniſtrare, quia tota virtus ſacramentorum à Chriſto patiente deriuatur: paſſus autem eſt, vt homo, cui in natura conformantur homines, & minoratus ab angelis. Quare ad homines pertinet diſpenſare ſacramēta, & in eis miniſtrare vt dicit Apoſtolus ad Hebr. 5. Omnis nāque Pontifex ex hominibus, &c. ſed ſicut Deus virtutem ſuam non alligauit ſacramentis, quin poſſit ſine illis virtutem ſacramentorū conferre, ita etiam virtutem ſuam non alligauit eccleſiæ miniſtris, quin angelis poſſit miniſtrandi virtutē tribuere. Vnde ſi boni angeli veritatis nūtij aliquod ſacramentale miniſterium perficerēt, ratum eſſet habēdum, tanquàm diuina voluntate factum: ſicut quædam templa dicūtur angelico miniſterio conſecrata. Si verò dæmones mendacij ſpiritus aliquod ſacramentale miniſterium exhiberent, nō eſſet ratū habendum. Et ad perfectionem ſacramēti miniſtri intētio requiritur: nā quando aliquid ad multa ſe habet, oportet, ꝙ ad vnū determinetur, vt illud fiat. Sed ea, quæ in ſacramētis aguntur, diuerſimodè agi poſſunt, ſicut ablutio aquæ, quæ fit in baptiſmo poteſt ordinari & ad mundiriā corporalem, & ad ſanctitatem ſpiritualem, & ad ludū, & ad ſimil. quare per intētionē abluentis determinari debet ad ſacramenta

Per malos miniſtros ſacramenta conferri poſſunt.

Mali miniſtrando ſacramenta peccāt.

An angeli poſſint ſacramenta miniſtrare.

Intentio miniſtri requiritur ad perfectionem ſacramēti.

mentalem effectum per hęc verba, Ego te baptizo, &c. Nec exigitur ad perfectionem sacraměti fides ministri, cum in virtute Christi, & non in propria operetur: vnde sicut nō requiritur ad perfectionem sacramenti charitas ministri, ita nec eius fides. Potest itaque infidelis verum sacramentum præbere, dummodò cætera adsint, quæ sunt de necessitate sacraměti, & intendat facere, quod facit ecclesia catholica. Peruersa autem intětio ministri, si est respectu ipsius sacramenti, vt cùm quis derisoriè agit, & non intendit conferre sacramentū, sic peruersitas ista veritatem sacramenti tollit: maximè quando intentionem suam exteriùs manifestat. Sed si peruersitas intentionis ministri sit quātū ad id, quod sequitur sacramentum, putà si sacerdos intendat fœminā aliquam baptizare vt abutatur ea, vel intendat cōficere corpus Christi, vt eo ad veneficia vtatur, quia prius non dependet à posteriori, talis peruersitas intentionis non tollit veritatem sacramenti: sed talis minister grauiter peccat. q. 64.

Fides ministri non est de necessitate salutis.

An intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

De Numero Sacramentorum.

Cap. 65.

CONuenienter septem ponuntur ecclesiastica sacramēta, quorū duplex est finis: vnus enim perficit hominē in his, quæ sunt Christiani cultus: alter est in remediū peccatorū. Atque vtroque modo rectè sepiē ponuntur: vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad corporalem, sicut econtra, in vita verò corporali dupliciter aliquis perficitur. Vno modo, quantùm ad personam propriā: alio modo per respectum ad totam communitatē societatis, in qua viuit. Respectu autem suiipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Vno modo per se acquirēdo aliquam vitæ perfectionem: alio modo per accidens, remouē do impedimenta, videlicet ægritudines, & simil. Perficitur autem tripliciter vita corporalis. Primò per generationem, & loco huius in spirituali est baptismus, qui est spiritualis generatio. Secūdò, per augmentū, & loco huius in spirituali est cōfirmatio, in qua Spiritus sanctus datur in robur. Tertiò, per nutritionem, qua conseruatur vita, & virtus: & loco huius in spirituali est Eucharistia, vt habetur Ioā. 6. Et quia

Septem ponuntur sacramenta.

homo incurrit aliquando infirmitatem corporalē, & spiritualē videlicet peccatū, vnde requiritur sanatio ab vtraque, ideo in spirituali ponitur pœnitētia, quæ sanitatē restituit: & quātùm ad restitutionem pristinæ valetudinis per dietā & exerciliū in spirituali ponitur extrema vnctio, quę remouet peccatorum reliquias, & hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Perficitur autem homo ad totam communitatem dupliciter. Vno modo per hoc, quòd accipit potestatem regendi multitudinem, & exercēdi actus publicos: & loco huius in spirituali ponitur ordo. Secundo, quātùm ad naturalem propagationem, quæ fit per matrimoniū tam in corporali, quàm in spirituali vita: cùm sit non solùm sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundùm quòd ordinantur cōtra defectum peccati: nam baptismus ordinatur contra carentiā vitæ spiritualis, confirmatio cōtra infirmitatem animi, quæ in nupernatis inuenitur, Eucharistia contra habilitatē animi ad peccandum, pœnitentia cōtra actuale peccatum post baptismum cōmissum, extrema vnctio cōtra reliquias peccatorum, quæ non sunt sufficienter per pœnitentiam sublata, aut ex negligentia aut ex ignorantia: ordo cōtra dissolutionem multitudinis, matrimonium contra concupiscentiā personalem, & defectum multitudinis, qui per mortē accidit. Et ponuntur vltimo loco ordo, & matrimonium: quia vnum est prius multitudine. Ista autem ponuntur ad perfectionem multitudinis: alia autem sacramenta sunt ad perfectionem vnius. Et secundo loco ponitur matrimoniū: quia minùs participat de spiritualitate, quā ordo. Inter illa verò quæ ordinantur ad perfectionem vnius, priora sunt, quę per se ordinantur, quàm ea, quæ per accidens: vnde inter hæc priora sunt baptismus, qui est spiritualis generatio, deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis, postmodùm Eucharistia, quæ ordinatur ad perfectionem finis. Deinde sunt ea, quæ ordinantur per accidens ad remouendum nociuum, vt pœnitentia & extrema vnctio, quæ posterior est ad pœnitentiam, cùm ipsa conseruet sanationem, quā pœnitentia inchoat. Inter omnia autem potissimum est Eucharistiæ sacramentum: quia in ipso substantialiter continetur Christus, sed in aliis quædam virtus instrumentalis participata à Christo. Atque alia sacramenta

Rectè ordinantur sacramenta.

Eucharistia sacramentum inter omnia potissimū.

ordinantur ad istud,sicut ad finem. Quod etiam patet ex ritu sacramentorum: quia omnia ferè in ipso consummãtur. Tria autem sunt necessaria ad salutem: baptismus absolutè, pœnitentia supposito peccato post baptismum, & ordo:quia vbi non est gubernator,populus corruit.Sed alia sacramenta necessaria sunt tantùm,vt ea,sine quibus non ita conuenienter habetur finis.q.65. *An omnia sacramenta sint necessaria.*

De Sacramento Baptismi,quantùm ad ea, quæ ad ipsum pertinent.

Cap. 66.

BAptismus est ablutio corporis exterior facta sub forma præscripta verborũ: in aqua enim baptismali est quædã sanctificationis virtus instrumentalis nõ permanens,sed fluens in hominẽ. qui est subiectũ sanctificationis.Vnde in applicatione aquæ ad hominẽ perficitur sacramentum quæ est ablutio.Qui baptismus institutus est, quò ad ipsum sacramentũ, quãdo Christus est baptizatus: quia tunc accepit virtutẽ producendi suũ effectũ.Sed quãtùm ad necessitatem vtendi ipso,institutus est post Christi passionem,& resurrectionem:quia tunc terminata sunt figuralia sacramenta.Atque per baptismum cõfiguratur homo passioni,& resurrectioni Christi, prout moritur peccato,& nouã incipit iustitiæ vitam:vnde oportuit priùs Christum pati,& resurgere,quàm omnibus indicari necessitatem configurãdi se morti,& resurrectioni eius.Propriáque materia baptismi est aqua:hoc enim cõuenit:Primò, quantùm ad ipsam rationẽ baptismi,qui est spiritualis regeneratio:semina nanque,ex quibus viuentia generantur, humida sunt,& ad aquam pertinent, vnde aquam omnium principium posuerunt aliqui. Secundò, quantùm ad effectus baptismi,quibus competunt aquæ proprietates,quæ sicut sua humiditate lauat,& frigiditate temperat superfluitatem caloris, sic per baptismum abluuntur peccata, & concupiscentia fomitis mitigatur. Tertiò, quia conuenit ad repræsentãda mysteria Christi,quib⁹ iustificamur: nam *Baptism⁹ est ablutio.* *An baptismus sit institutus post passionem.* *Aqua est propria materia baptismi.*

submergentibus nobis capita nostra in aqua, sicut in quodam sepulchro, vetus homo sepelitur, & submersus occultatur, deinde nouus resurgit, seu ascendit. Vltimò, quia propter eius communitatem, & abundantiam, est conueniens materia necessitati huius sacramẽti: potest enim vbique de facili haberi. Ex qualibet aqua fieri potest baptismus etiam transmutata, dummodò non sit soluta eius species, vel per artem in tam parua quãtitate alicui corpori admisceatur aqua, quòd compositum magis sit aliud, quàm aqua: vt in luto euenit, vel in vino lymphato, quod magis vinúm est, quàm aqua. Et quia baptismus per suam formam consecratur, oportet in forma baptismi exprimi illius causam: quæ duplex est. Vna quidem principalis: quæ est sancta Trinitas, à qua virtutem habet. Alia instrumentalis, videlicet minister, qui tradit exterius sacramentum, vnde de vtraque debet fieri mentio, propterea dicitur, Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti. Quare si prætermittatur aliquid eorum, quę Christus instituit circa ipsum sacramentum, efficacia caret: nisi adsit specialis dispensatio eius, qui virtutem suam sacramentis nõ alligauit. Et ideo tota Trinitas inuocari debet: nec obstat, quòd in nomine vnius Personæ intelligatur alia, vt nomine Patris intelligitur Filius, aut quòd ille, qui nominat vnam solam Personam, potest habere rectam fidem de tribus, quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita & forma sensibilis. Vnde nõ sufficit intellectus, vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramẽti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Vnde & in baptismo Christi affuit Trinitas in sensibilibus signis: videlicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in colũba. Baptizabatur tamẽ in primitiua ecclesia in nomine Christi ex ipsius reuelatione, vt illud nomen Iudæis odiosum honorabile redderetur. Et immersio in aqua non est de necessitate baptismi: assumitur enim aqua ad abluendum corpus, quia significat sic ablutionẽ interiorem à peccatis. Ablutio autẽ ista corporis fieri potest per aquam non solùm per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis, vel effusionis, maximè propter multitudinem hominum, vel aliam necessitatem aquæ, seu mortis periculum. Immergitúrque caput, in quo vigent sensus interiores,

An ad baptismum requiratur aqua simpliciter.

Conueniẽs forma baptismi

An in nomine Christi possit dari baptismus.

Immersio in aqua an sit de necessitate baptismi.

& exteriores,& principium animalis vitæ in eo manifestatur. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutũ erat in membro generationis: quia adhuc ille, per quem originale erat amouẽdum nasciturus erat ex semine Abrahæ, cuius fidem circuncisio significabat. Nec trina immersio est de necessitate baptismi: cum ablutio per se requiratur ad baptismum, modus autem sit per accidens. Vnde Gregorius Leandro scribit. Reprehensibile esse non potest, infantem in baptismo tertiò, vel semel immergere: qua & in tribus immersionibus Personarum Trinitas & in vna diuinitatis singularitas designatur. Variauítque diuersis ex causis ecclesia ritum. Nunc verò communiter trina immersio obseruatur: quam si quis præteriret, grauiter peccaret, quamuis baptismus teneret. Nec baptismus iterari potest. primò, quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet, veteri vitæ morimur, & nouam agere incipimus, vnde sicut vnius vna est generatio. ita est vna spiritualis regeneratio. Secundò quia in morte Christi baptizamur, Christus autem semel mortuus est: ideo Glos. dicit, vna Christi mors vnum baptisma cõsecrauit. Tertiò, quia baptismus characterem imprimit, qui est indelebilis, & cum consecratione datur: vnde sicut aliæ consecrationes non iterantur, ita nec baptismus. Quartò, quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum: & ideo sicut illud non iteratur, ita nec baptismus. Nam sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ. Nec eadem est ratio baptismi, & Eucharistiæ, quia homo semel nascitur, semel baptizatur: multoties autem cibatur, ideo multoties sumitur Eucharistia. Atque in baptismo aliquã de necessitate aguntur, vt ablutio aquæ, quæ effectum sacramenti designat: forma, quæ est principalis causa sacramenti: & minister, vt causa instrumentalis. Alia verò pertinent ad solennitatem, vt fideles excitentur ad deuotionem, & reuerentiam sacramenti, atque instruantur. Fiunt etiam illæ orationes, & benedictiones ad cohibẽdam vim dæmonum, ne impediant sacramentalem effectum. Celebratúrque solennis baptismus, in sabbato sancto, quia in morte Domini baptizamur, & in solẽnitate Spiritus sancti,

Trina immersio nõ est de necessitate baptismi.

Baptismus non potest iterari.

Conueniens ritus ecclesiæ in baptizando.

Tria baptismata describuntur.

qui est principalis causa, Christ⁹ verò baptizatus est in Epiphania baptismo Ioannis. Et quamuis effectus dependeat à prima causa, causa tamẽ superexcedit effectũ, nec ab eo dependet. Et ideo præter baptismum aquæ, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, prout quis ei conformatur, pro Christo patiẽdo. Vnde Apoc. septimo, Hi sunt, qui dealbauerunt stolas suas in sanguine agni. Et eadem ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi non solùm sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, prout cor alicuius per Spiritum sanctum mouetur ad credendum, & diligendum Deum, & pœnitendum de peccatis: vnde pœnitẽtiæ baptismus etiam dicitur, quod intelligitur, cum non adest copia baptismi aquæ. Atque vtrunque istorum baptismus nominatur, inquantùm baptismi aquæ vicẽ supplet: nec per hoc tollitur vnitas baptismi: cum ista duo flaminis, & sanguinis in baptismo aquæ includantur, qui ex passione Christi & Spiritu sancto efficaciam habet. Quæ quidem causæ operantur in quolibet horũ trium baptismatum, excellentissimè tamen in baptismo sanguinis: quia passio Christi in baptismo aquæ operatur per quandam figuralem repræsentationem: in baptismo autem flaminis, vel pœnitentiæ per quandam affectionem, sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quãdam virtutem latentem: in baptismo flaminis per cordis commotionem: sed in baptismo sanguinis per potissimum effectum dilectionis, patiendo animam pro amicis suis. Præeminet itaque non secundùm rationem sacramenti, sed quantùm ad effectum sacramenti. quęst. 66.

Baptism⁹ sanguinis potissimum intelligitur inter alia baptismata.

De Ministris, per quos traditur Sacramentum Baptismi. *Cap.* 67.

An pertineat ad diaconum baptizare.

NOn pertinet ad diaconum quasi ex proprio officio tradere sacramentũ baptismi, sed solũ in collatione sacramentorũ assistere, & ministrare maiorib⁹, nisi necessitate vrgente. Ex nominib⁹ enim ecclesiasticorũ ordinum accipi potest quid ad vnũquemque ordinem pertinet:

net:diaconus namq; quasi minister dicitur. Pertinet itaq; ad officium presbyterorum baptizare:quia consecrantur sacerdotes,vt corporis Christi sacramentum conficiant,quod est ecclesiasticæ vnitatis sacramentum. Sed huius vnitatis particeps fit aliquis per baptismum, & ex hoc potestatem accipit accedendi ad mensam Domini. Vnde sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam,ita propriè ad eũ pertinet baptizare:qui enim totũ operari potest, habet & partem disponere in toto. Episcopis autẽ iniunctum est officium docendi per se ipsos:baptizandi verò, vt per alios exercendum, sicut dicit Apostolus prima ad Corinth.primo,Nõ misit me baptizare,sed euangelizare.Potest etiã laicus necessitate vrgente baptizare:voluit enim Deus in his, quæ sunt de necessitate salutis, faciliter inueniri remediũ: vnde & aquam communem materiã instituit. Quòd si extra necessitatis articulum,laicus baptizaret, peccaret quidem:tamen sacramentum baptismi conferret nec esset rebaptizandus ille,qui sic est baptizatus. Sacramentalia verò quæ non sunt de necessitate baptismi,sed solùm ad solennitatem à sacerdotibus tantum fieri possunt. Sic etiã mulier potest baptizare:quia Christ⁹ est,qui principaliter baptizat in quo non est masculus,aut fœmina.Cum autẽ caput mulieris sit vir,non debet mulier baptizre si adsit copia viri: sicut nec laicus præsente sacerdote,qui tamẽ præsente Episcopo potest,eò quòd hoc pertinet ad officium ipsius. Sed nõ baptizati baptizare possunt,si in formam ecclesiæ baptizant:& ratio est,quia sicut ex parte materiæ, quantùm ad necessitatem sacramenti,sufficit quæcunque aqua, ita etiã sufficit ex parte ministri quicunque homo.Quare in necessitatis articulo etiam non baptizatus baptizare potest: consequitúrque taliter baptizatus non solùm sacramẽtum,sed etiam rem sacramenti.Graue tamen peccatum esset,si hoc fieret extra necessitatis articulum.Si verò plures vnum baptizarent hac intentione,vt omnes simul concurrant ad baptizandum,dicendo, Nos baptizamus,non esset verus baptismus,quia homo baptizat,vt Christi minister:vnde oportet vnum esse ministrum,sicut vnus est Christus.Sed si vterque baptizaret in forma consueta,& vnus prius verba proferret,primus baptizaret,,& secundus nihil faceret, quanuis puniendus esset,tanquàm rebaptizator illa verba proferens

Ad officium presbyterorũ pertinet baptizare.

An laicus possit baptizare.

An mulier possit baptizare.

An non baptizatus possit baptizare.

tens.Si verò omninò simul profetrent,& hominem immer gerent,essent puniendi de inordinato modo baptizandi,& non de iteratione baptismi:quia vterque intenderet nō baptizatum baptizare,& vterque quantum in se est, baptizaret:nec aliud & aliud tradetent sacramentū, sed Christus, qui vnus est interiùs baptizans,vnum sacramētū per vtrūque conferret.Requiritúrq; in baptismo aliquis,qui baptizatum leuet de sacro fonte:quia spiritualis regeneratio carnali quodāmodò similatur:sed in carnali generatione paruulus nuper natus nutrice,& pædagogo indiget,ideo in spirituali regeneratione requiritur aliquis,qui tali vice fungatur,vt informet,& instruat nouitiū in fide de his, quæ pertinent ad vitam Christianā,sicut dicit Dionysius cap. vltimo Ecclesiast.Hierarchiæ.Et quia quilibet tenetur ad exequendum officium,quod accepit, ideo qui leuat aliquē de sacro fonte,obligatur ad habendum curam de ipso si necessitas immineret,sicut eo tēpore,& in loco, in quo baptizati inter infideles nutriuntur.Sed vbi nutriūtur inter Catholicos Christianos, satis possunt ab hac cura excusari: quia præsumitur, quia à suis parentibus diligenter instruantur. Quòd si contrarium sentirent,tenerentur secundùm suum modum saluti spiritualium filiorum curam impēdere,quæstione sexagesimaseptima.

An requiratur aliquis leuās baptiZatū de sacro fonte.

An leuās de sacro fonte teneatur illum instruere.

De Suscipientibus Baptismum. Cap. 68.

OMnes ad baptismum tenentur,nec potest esse salus hominibus sine eo:per baptismū enim regeneratur homo,Christo incorporatur,&eius mem brū efficit. Sed salus esse nō potest sine Christo,vt dicitur ad Romanos capite 5.ideo omnes ad baptismum tenētur. Quibus itaq; deficit baptismus re, & voto,nullo modo est salus:pertinet enim hoc ad contemptum sacramenti, non baptizari nec velle baptizari. Si verò deficiat baptismus re tantùm,non autem voto,vt cùm quis baptizari desiderat,morte tamen præuenitur, talis propter desiderium baptismi salutem consequi potest, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interiùs hominē sanctificat:cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Vnde Ambr.de Valentiniano, qui cathecumenus mortuus fuit,

Omnes tenentur ad suscipiendum baptismum.

An sine baptismo aliquis possit saluari.

Quem

Quem regeneraturus eram amisi: veruntamen ille gratiā, quā poposcit, non amisit. Deus enim cor intuetur: patietur tamen pœnam pro peccatis præteritis, & per ignem saluus erit, vt dicitur primæ ad Cor. 3. Et in pueris non est differēdum baptisma. Primò, quia non expectatur in eis maior instructio, aut plenior conuersio. Secundò, propter periculū mortis: quia non potest eis aliter subueniri, quàm per sacramentum baptismi. In adultis verò nō statim confertur. Primò, propter cautelam ecclesiæ, ne decipiatur conferendo sacramentum fictè accedentibus. Secundò, vt baptizandi instruantur de fide, & exerciteantur in his, quę pertinent ad vitam Christianam. Tertiò, propter reuerentiam, vt deuotius suscipiatur in magnis solennitatibus Paschæ, & Pentecostes. Prætermittitur tamen hęc dilatio, si baptizandi sunt instructi in fide: vt accidit in Cornelio, & Eunucho: Act. 8. & 10. c. Secundò, si immineret infirmitas, aut periculum mortis. Peccatoribus autem habentibus voluntatem, & propositum peccandi, non est dandum baptisma. Primò, quia, vt dictum est, per ipsum Christo incorporantur & illum induūt. Sed quandiu aliquis est in proposito peccandi, non est Christo coniunctus, cùm nulla sit participatio iustitiæ cum iniquitate: nec nouam vult aliquis inchoare vitam, nisi veteris pœniteat. Secundò, quia in operibus Christi, & ecclesiæ nihil fit frustrà: sed nullus habens voluntatē peccandi simul potest à peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus: quia esset ponere cōtradictoria esse simul. Tertiò, quia in sacramentalibus signis nō debet esse aliqua falsitas. Si quis autem se lauādum per baptismum præberet, designaret interiorem ablutionem: sed hoc est falsum in his, qui volunt persistere in peccatis, vnde res significata signo non responderet. Peccatoribus verò pœnitentibus datur baptismus: quia per ipsum sordes peccatorū mundantur, vt dicitur ad Ephes. 5. Non tamen imponenda sunt opera satisfactoira peccatoribus baptizatis. Nā qui baptizantur in nomine Iesu, in morte ipsius bapiizantur: ita quòd per baptismum incorporantur morti Christi, quę mors satisfactiora fuit sufficienter pro peccatis totius mundi. Vnde iniungere satisfactionem esset iniuriam facere passioni, & morti Christi: quasi non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum. Nec tenentur accedentes ab baptismum

An baptismus sit differendus.

An peccatores sint baptizandi.

Peccatoribus baptizatis non est imponenda satisfactio.

Sacramenta nouæ legis gratiã continent.

modo ficut in caufa inftrumentaliter : quia non eft fecundùm fimilitudinem fpeciei, ficut effectus eft in fua caufa vniuoca, neque fecundùm formam aliquam proportionatam, & permanentem ad talem effectum, ficut funt effectus in caufis non vniuocis, vt res generatæ in fole: fed fecundùm virtutem inftrumentalem, quæ eft fluens, & incompleta in effe naturæ. Et in facramẽtis quędam virtus inftrumentalis eft ad inducendum facramentalem effectum, quę proportionatur inftrumento: vnde comparatur ad virtutẽ abfolutam, & perfectam alicuius rei, ficut comparatur inftrumentum ad agens principale, quod nõ operatur, nifi vt mouetur à principali agente per fe operante. Quare virtus principalis agentis habet permanens, & completum effe in natura: virtus verò inftrumentalis habet effe tranfiens ex vno in aliud, & incompletum. Habéntque virtutem facramẽta nouæ legis ex paffione Chrifti, quia humanitas Chrifti eft inftrumentum coniunctum deitati: facramenta verò funt inftrumenta feparata. Vnde oportet falutiferam virtutem à diuinitate eius per fuam humanitatem in facramenta deriuari. Gratia autem facramẽtalis ad duo præcipuè ordinatur: videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, prout actu tranfeunt, & remanent reatu, & ad perficiendam animam in his, quæ pertinent ad cultum Dei, fecundùm religionem vitæ Chriftianæ. Sed Chriftus liberauit nos à peccatis noftris non folùm efficienter, fed meritoriè, & fatisfactoriè per fuam paffionem, atque per illam initiauit ritum Chriftianæ religionis offerens feipfum hoftiam Deo. Vnde patet facramenta Ecclefiæ fpiritualiter habere virtutem ex paffione Chrifti, & per eorum fufceptionem nobis copulari: in cuius fignũ de latere Chrifti fluxerunt fanguis, & aqua, quorum vnum pertinet ad baptifmũ, aliud ad Euchariftiam, quæ potiffima funt facramenta. Nõ tamen facramenta veteris legis gratiam iuftificantem caufabant propria virtute: quia fi ex lege eft iuftitia, Chriftus gratis mortuus effet. Sed nec poteft dici, quòd ex paffione Chrifti virtutem habeant conferendi gratiam iuftificandi: ficut nobis euenit, qui fidem habemus ex pręcedenti paffione, quæ iuftificare poteft etiam fecundùm realem vfum facramentalium rerum. Illa verò fignificabant fidem, per quam

In facramentis eft aliqua virtus caufatiua gratiæ.

Sacramenta Ecclef. virtutem habent à paffione Chrifti.

Sacramenta veteris legis nõ caufabãt gratiam.

quam iustificabantur, quod enim nondum est in rerum natura, non mouet secundùm vsum rerum exteriorum. q. 62.

De Effectu Sacramentorum, qui est Character.

Caput 63.

Fideles per sacramenta spirituali charactere insigniuntur: nam qui ad aliquod certũ deputantur, ad illud consignari cõsueuerunt, vt in militibus antiquitus ad militiã conscriptis fieri solebat. Cùm itaque homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultũ Dei, consequens est per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniri, vt dicit Augustinus in 2. contra Parm. Qui character est spiritualis potentia ad ea, quæ sunt diuini cultus: nam character imprimitur à sacramentis, inquantùm per illa deputatur homo ad ea, quæ sunt Christiani cultus, qui in recipiendo, vel tradendo aliis aliqua diuina consistit. Ad vtrunque enim horum quædam potẽtia requiritur, videlicet ad tradendum potentia actiua, & ad recipiendum passiua: vnde character spiritualem potentiam importat ad ea, quæ sunt diuini cultus. Cùm itaque character sacramentalis sit ad recipiendum, & ad dandum ea, quæ sunt cultus Christiani, spiritualiter sacramentalis character Christi character est: totus enim ritus Christianæ religionis à Christi sacerdotio deriuatur, cui fideles configurantur. Sunt ergo characteres participationes quædam sacerdotij Christi ab ipso deriuatæ. Nec est sicut in subiecto in essentia animæ character, sed in eius potentia: cùm sit signaculum quoddam, quo anima insignitur ad suscipiendum, vel aliis tradendum ea, quæ sunt diuini cultus, qui in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem propriè ordinantur potentiæ animæ, sicut essentia ad esse. Est itaque anima subiectum characteris secundùm partem intellectiuam, in qua est fides. Et sicut intellectus est perpetuus, & incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima: est namque participatio quædam sacerdotij

Sacramenta imprimunt in anima aliquem spiritualem characterem.

Character est spiritualis potestas.

Character sacramentalis est character Christi.

Character est in potentia animæ.

Character inest animæ indelebiliter

tij Christi in fidelibus suis, vt sicut Christus habet plenitudinem spiritualis sacerdotij, ita fideles configurentur ei in hoc, quòd participat spiritualem potestatem respectu sacramentorum, & aliorum pertinentium ad diuinum cultum. Et quia sacerdotium Christi est plenum, perfectum, & æternum: hinc est quòd omnis sanctificatio, quæ fit per sacerdotium eius, est perpetua, salua manente re consecrata, vt patet etiam in rebus inanimatis, sicut in ecclesiis, altaribus, calicibus, & similibus. Non tamen imprimitur character per omnia sacramenta nouæ legis: nam ad duo hæc ordinatur, scilicet in remedium peccati, & ad diuinū cultum. Sed ad primum omnia sacramenta ordinantur, quia omnia conferunt gratiam: non autem ad secundum vt patet de pœnitentia, per quam liberatur homo à peccato, non tamen aliquid exhibetur pertinens ad cultum diuinum: pertinēt nanque tripliciter sacramenta ad diuinū cultum. Vno modo per actionis modum. Alio per modum agentis. Tertio per modum recipientis. Primo modo pertinet ad diuinum cultum principaliter Eucharistia prout est ecclesię sacrificium. & per hoc sacramentum nō imprimitur character, quia per ipsum non ordinatur homo ad aliquid aliud vlterius agendum, vel recipiendū in sacramentis, cum istud sit finis, & cōsummatio hominum, in quo est christus. Secundo modo ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis: quia per ipsum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Tertiò ad recipientes pertinet baptismus, quia per ipsum recipitur potestas ad alia ecclesiæ sacramenta: & eadē ratio est de confirmatione. Quare per hæc tria tantùm imprimitur character. q. 63.

Character non imprimitur per omnia sacramenta noua legis.

De Causa Sacramentorum. Cap. 64

Solus Deus operatur interius ad effectum sacramenti.

SOlus Deus per modū agentis principalis interiorē effectum sacramentorū operatur: quia ipse solus animæ illabitur, in qua sacramenti effectus cōsistit. Non autē potest aliquid immediatè operari, vbi nō est. Atque gratia, quæ est interior sacramenti effectus, ab ipso solo est, characterque, qui etiam est interior effectus sacramentorum, est virtus

virtus instrumẽtalis,quæ manat à principali agente:sed per modũ instrumenti,seu ministri potest homo operari ad interiorem effectum,cuius tamen actio exterior interiorẽ sortitur effectum ex virtute principalis agentis,qui est Deus. Qui solus est sacramentorum institutor: quia virtus illorũ est ab ipso solo,instrumenta enim habent virtutem à principali agente.Sacramenta autem instrumẽta sunt ad spirituales effectus,vnde sicut non licet aliis aliam constituere ecclesiam,nec aliam tradere fidem,sic etiam non licet alia instituere sacramenta.Et Christus,secundùm quòd est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatẽ,secundùm autem quòd ipse est homo,operatur ad interiores effectus sacramentorum meritoriè,&efficienter,non per modum principalis agentis,siue per auctoritatem,sed per modum instrumẽti:quia passio Christi est causa iustificationis nostræ hoc modo.Vt tamen instrumentum est coniunctum diuinitati in Persona,principalitatem quãdam,&causalitatem habet respectu instrumentorum extrinsecorum,qui sunt ministri ecclesiæ:vnde sicut Christus,vt Deus,potestatem habet auctoritatis in sacramentis,ita,vt homo,potestatem habet ministerij principalis,siue excellentiæ:quæ cõsistit in quatuor. Primò quidem in hoc,quòd meritũ,& virtus passionis eius operatur in sacramentis:& quia virtus passionis copulatur nobis per fidem,quam per inuocationem nominis Christi protestamur. Secundò ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis,pertinet,quòd in eius nomine sacramenta sanctificentur.&quia ex eius institutione virtutem obtinent,hinc est,quòd tertiò ad excellentiam potestatis Christi pertinet,quòd ipse, qui dedit virtutem sacramentis,potuit instituere sacramenta,&quia causa non dependet ab effectu,sed potius ècõuerso.Quartò ad excellentiam potestatis Christi pertinet,quòd ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.Non tamen potuit communicare alicui potestatem auctoritatis Christus:quia hæc competit sibi,vt est Deus,vnde incõmunicabilis est,sicut diuina essentia.Potestatem verò excellẽtiæ potuit communicare dando videlicet eis tantam plenitudinem gratiæ,vt eorum meritum operaretur id,quod ad istam potestatem pertinet:sed propter fidelium vtilitatem

Solùm ex institutione diuina sunt sacramenta.

Christus secundum quòd homo, potestatem habuit operandi interiorem effectum sacramentorum.

An Christus potestatem, quam habet in sacramentis potuerit aliis communicare.

nō fecit, ne in homine ſpem ponerent, vel diuerſa eſſent ſacramenta. Vnde dicerēt, Ego ſum Pauli, ego Cephæ, vt 1. ad Cor. 1. Et per malos miniſtros etiam conferri poſſunt ſacramenta: quia non ſecundùm propriam virtutem, ſed in virtute eius, à quo mouentur, inſtrumentaliter operantur ſecundùm cōfigurationem ad Chriſtum. Accidit enim inſtrumēto prout eſt inſtrumentum, quòd qualemcunq; formam, vel virtutem habeat, præter id, quod exigitur ad rationē inſtrumenti: ſicut quod corpus Medici, quod eſt inſtrumētū animæ habentis artem medicam, ſit ſanum vel infirmū, & ſicut ꝙ fiſtula, per quā tranſit aqua, ſit argentea, vel plūbea: debitum tamen eſt ſecundùm quandam decentiam, vt miniſtri ſacramentorum ſint boni. Vnde mali miniſtrātes ſacramēta peccant, nō operando ſecundū quòd oportet, cum ſe Domino ſuo non conforment: & quantúm eſt ex parte ipſorū ſacramenta contaminent, licet ſecundum ſeipſa incontaminabilia ſint, quod ad irreuerentiā Dei ſpectat: & ſic ex genere ſuo mortale eſt iſtud peccatum. Nec angeli poſſunt ſacramenta miniſtrare, quia tota virtus ſacramentorum à Chriſto patiente deriuatur: paſſus autem eſt, vt homo, cui in natura conformantur homines, & minoratus ab angelis. Quare ad homines pertinet diſpenſare ſacraméta, & in eis miniſtrare vt dicit Apoſtolus ad Hebr. 5. Omnis nāque Pontifex ex hominibus, &c. ſed ſicut Deus virtutem ſuam non alligauit ſacramentis, quin poſſit ſine illis virtutem ſacramentorū conferre, ita etiam virtutem ſuam non alligauit eccleſiæ miniſtris, quin angelis poſſit miniſtrandi virtutē tribuere. Vnde ſi boni angeli veritatis nūtij aliquod ſacramentale miniſterium perficerēt, ratum eſſet habēdum, tanquàm diuina voluntate factum: ſicut quædam templa dicūtur angelico miniſterio conſecrata. Si verò dæmones mendacij ſpiritus aliquod ſacramentale miniſterium exhiberent, nō eſſet ratū habendum. Et ad perfectionem ſacramēti miniſtri intētio requiritur: nā quando aliquid ad multa ſe habet, oportet, ꝙ ad vnū determinetur, vt illud fiat. Sed ea, quæ in ſacramētis aguntur, diuerſimodè agi poſſunt, ſicut ablutio aquæ, quæ fit in baptiſmo poteſt ordinari & ad munditiā corporalem, & ad ſanctitatem ſpiritualem, & ad ludū, & ad ſimil. quare per intētionē abluentis determinari debet ad ſacramenta

Per malos miniſtros ſacramenta conferri poſſunt.

Mali miniſtrando ſacramenta peccāt.

An angeli poſſint ſacramenta miniſtrare.

Intentio miniſtri requiritur ad perfectionem ſacramēti.

mentalem effectum per hęc verba, Ego te baptizo, &c. Nec exigitur ad perfectionem sacraméti fides ministri, cum in virtute Christi, & non in propria operetur: vnde sicut nō re quiritur ad perfectionem sacramenti charitas ministri, ita nec eius fides. Potest itaque infidelis verum sacramentum præbere, dummodò cætera adsint, quæ sunt de necessitate sacraméti, & intendat facere, quod facit ecclesia catholica. Peruersa autem intétio ministri, si est respectu ipsius sacramenti, vt cùm quis derisoriè agit, & non intendit conferre sacramentū, sic peruersitas ista veritatem sacramenti tollit: maximè quando intentionem suam exteriùs manifestat. Sed si peruersitas intentionis ministri sit quātū ad id, quod sequitur sacramentum, putà si sacerdos intendat fœminā aliquam baptizare vt abutatur ea, vel intendat cōficere corpus Christi, vt eo ad veneficia vtatur, quia prius non dependet à posteriori, talis peruersitas intentionis non tollit veritatem sacramenti: sed talis minister grauiter peccat. q. 64.

Fides ministri non est de necessitate salutis.

An intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

De Numero Sacramentorum.

Cap. 65.

CONuenienter septem ponuntur ecclesiastica sacramēta, quorū duplex est finis: vnus enim perficit hominē in his, quæ sunt Christiani cultus: alter est in remediū peccatorū. Atque vtroque modo rectè septē ponuntur: vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad corporalem, sicut econtra, in vita verò corporali dupliciter aliquis perficitur. Vno modo, quantùm ad personam propriā: alio modo per respectum ad totam communitatē societatis, in qua viuit. Respectu autem suiipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Vno modo per se acquirédo aliquam vitæ perfectionem: alio modo per accidens, remouēdo impedimenta, videlicet ægritudines, & simil. Perficitur autem tripliciter vita corporalis. Primò per generationem, & loco huius in spirituali est baptismus, qui est spiritualis generatio. Secūdò, per augmentū, & loco huius in spirituali est cōfirmatio, in qua Spiritus sanctus datur in robur. Tertiò, per nutritionem, qua conseruatur vita, & virtus: & loco huius in spirituali est Eucharistia, vt habetur Ioā. 6. Et quia

Septem ponuntur sacramenta.

homo incurrit aliquando infirmitatem corporalē, & spiritualē videlicet peccatū, vnde requiritur sanatio ab vtraque, ideo in spirituali ponitur pœnitētia, quæ sanitatē restituit: & quātùm ad restitutionem pristinæ valetudinis per dietā & exerciliū in spirituali ponitur extrema vnctio, quę remouet peccatorum reliquias, & hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Perficitur autem homo ad totam communitatem dupliciter. Vno modo per hoc, quòd accipit potestatem regendi multitudinem, & exercēdi actus publicos: & loco huius in spirituali ponitur ordo. Secundo, quātùm ad naturalem propagationem, quæ fit per matrimoniū tam in corporali, quàm in spirituali vita: cùm sit non solùm sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundùm quòd ordinantur cōtra defectum peccati: nam baptismus ordinatur contra carentiā vitæ spiritualis, confirmatio cōtra infirmitatem animi, quæ in nupernatis inuenitur, Eucharistia contra habilitatē animi ad peccandum, pœnitentia cōtra actuale peccatum post baptismum cōmissum, extrema vnctio cōtra reliquias peccatorum, quæ non sunt sufficienter per pœnitentiam sublata, aut ex negligentia, aut ex ignorantia: ordo cōtra dissolutionem multitudinis, matrimonium contra concupiscentiā personalem, & defectum multitudinis, qui per mortē accidit. Et ponuntur vltimo loco ordo, & matrimonium: quia vnum est prius multitudine. Ista autem ponuntur ad perfectionem multitudinis: alia autem sacramenta sunt ad perfectionem vnius. Et secundo loco ponitur matrimoniū: quia minùs participat de spiritualitate, quā ordo. Inter illa verò quæ ordinantur ad perfectionem vnius, priora sunt, quę per se ordinantur, quàm ea, quæ per accidens: vnde inter hæc priora sunt baptismus, qui est spiritualis generatio, deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis, postmodùm Eucharistia, quæ ordinatur ad perfectionem finis. Deinde sunt ea, quæ ordinantur per accidens ad remouendum nociuum, vt pœnitentia & extrema vnctio, quæ posterior est ad pœnitentiam, cùm ipsa conseruet sanationem, quā pœnitentia inchoat. Inter omnia autem potissimum est Eucharistiæ sacramentum: quia in ipso substantialiter continetur Christus, sed in aliis quædam virtus instrumentalis participata à Christo. Atque alia sacramenta ordinan-

Recte ordinantur sacramenta.

Eucharistiæ sacramentum inter omnia potissimū.

ordinantur ad iſtud,ſicut ad finem. Quod etiam patet ex ritu ſacramentorum: quia omnia ferè in ipſo conſummātur. Tria autem ſunt neceſſaria ad ſalutem: baptiſmus abſolutè, pœnitentia ſuppoſito peccato poſt baptiſmum, & ordo: quia vbi non eſt gubernator, populus corruit. Sed alia ſacramenta neceſſaria ſunt tantùm, vt ea, ſine quibus non ita conuenienter habetur finis. q. 65. *An omnia ſacramenta ſint neceſſaria.*

De Sacramento Baptiſmi, quantùm ad ea, quæ ad ipſum pertinent.

Cap. 66.

Baptiſmus eſt ablutio corporis exterior facta ſub forma præſcripta verborū: in aqua enim baptiſmali eſt quædā ſanctificationis virtus inſtrumentalis nō permanens, ſed fluens in hominē. qui eſt ſubiectū ſanctificationis. Vnde in applicatione aquæ ad hominē perficitur ſacramentum quæ eſt ablutio. Qui baptiſmus inſtitutus eſt, quò ad ipſum ſacramentū, quādo Chriſtus eſt baptizatus: quia tunc accepit virtutē producendi ſuū effectū. Sed quātùm ad neceſſitatem vtendi ipſo, inſtitutus eſt poſt Chriſti paſſionem, & reſurrectionem: quia tunc terminata ſunt figuralia ſacramenta. Atque per baptiſmum cōfiguratur homo paſſioni, & reſurrectioni Chriſti, prout moritur peccato, & nouā incipit iuſtitiæ vitam: vnde oportuit priùs Chriſtum pati, & reſurgere, quàm omnibus indicari neceſſitatem configurādi ſe morti, & reſurrectioni eius. Propriáque materia baptiſmi eſt aqua: hoc enim cōuenit: Primò, quantùm ad ipſam rationē baptiſmi, qui eſt ſpiritualis regeneratio: ſemina nanque, ex quibus viuentia generantur, humida ſunt, & ad aquam pertinent, vnde aquam omnium principium poſuerunt aliqui. Secundò, quantùm ad effectus baptiſmi, quibus competunt aquæ proprietates, quæ ſicut ſua humiditate lauat, & frigiditate temperat ſuperfluitatem caloris, ſic per baptiſmum abluuntur peccata, & concupiſcentia fomitis mitigatur. Tertiò, quia conuenit ad repræſentāda myſteria Chriſti, quib⁹ iuſtificamur: nam

Baptiſm⁹ eſt ablutio. *An baptiſmus ſit inſtitutus poſt paſſionem.* *Aqua eſt propria materia baptiſmi.*

submergentibus nobis capita nostra in aqua, sicut in quodam sepulchro, vetus homo sepelitur, & submersus occultatur, deinde nouus resurgit, seu ascendit. Vltimò, quia propter eius communitatem, & abundantiam, est conueniens materia necessitati huius sacramēti: potest enim vbique de facili haberi. Ex qualibet aqua fieri potest baptismus etiam transmutata, dummodò non sit soluta eius species, vel per artem in tam parua quātitate alicui corpori admisceatur aqua, quòd compositum magis sit aliud, quàm aqua: vt in luto euenit, vel in vino lymphato, quod magis vinum est, quàm aqua. Et quia baptismus per suam formam consecratur, oportet in forma baptismi exprimi illius causam: quæ duplex est. Vna quidem principalis: quæ est sancta Trinitas, à qua virtutem habet. Alia instrumentalis, videlicet minister, qui tradit exterius sacramentum, vnde de vtraque debet fieri mentio, propterea dicitur, Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti. Quare si prætermittatur aliquid eorum, quę Christus instituit circa ipsum sacramentum, efficacia caret: nisi adsit specialis dispensatio eius, qui virtutem suam sacramentis nō alligauit. Et ideo tota Trinitas inuocari debet: nec obstat, quòd in nomine vnius Personæ intelligatur alia, vt nomine Patris intelligitur Filius, aut quòd ille, qui nominat vnam solam Personam, potest habere rectam fidem de tribus, quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita & forma sensibilis. Vnde nō sufficit intellectus, vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramēti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Vnde & in baptismo Christi affuit Trinitas in sensibilibus signis: videlicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in colūba. Baptizabatur tamē in primitiua ecclesia in nomine Christi ex ipsius reuelatione, vt illud nomen Iudæis odiosum honorabile redderetur. Et immersio in aqua non est de necessitate baptismi: assumitur enim aqua ad abluendum corpus, quia significat sic ablutionē interiorem à peccatis. Ablutio autē ista corporis fieri potest per aquam non solùm per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis, vel effusionis, maximè propter multitudinem hominum, vel aliam necessitatem aquæ, seu mortis periculum. Immergitúrque caput, in quo vigent sensus interiores,

An ad baptismum requiratur aqua simpliciter.

Conueniēs forma baptismi

An in nomine Christi possit dari baptismus.

Immersio in aqua an sit de necessitate baptismi.

& exteriores,& principium animalis vitæ in eo manifestatur. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutū erat in membro generationis: quia adhuc ille, per quem originale erat amouēdum nasciturus erat ex semine Abrahæ, cuius fidem circuncisio significabat. Nec trina immersio est de necessitate baptismi: cum ablutio per se requiratur ad baptismum, modus autem sit per accidens. Vnde Gregorius Leandro scribit. Reprehensibile esse non potest, infantem in baptismo tertiò, vel semel immergere: qua & in tribus immersionibus Personarum Trinitas & in vn. diuinitatis singularitas designatur. Variauítque diuersis ex causis ecclesia ritum. Nunc verò communiter trina immersio obseruatur: quam si quis præteriret, grauiter peccaret, quamuis baptismus teneret. Nec baptismus iterari potest. primò, quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet, veteri vitæ morimur, & nouam agere incipimus, vnde sicut vnius vna est generatio, ita est vna spiritualis regeneratio. Secundò quia in morte Christi baptizamur, Christus autem semel mortuus est: ideo Glos. dicit, vna Christi mors vnum baptisma cōsecrauit. Tertiò, quia baptismus characterem imprimit, qui est indelebilis, & cum consecratione datur: vnde sicut aliæ consecrationes non iterantur, ita nec baptismus. Quartò, quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum: & ideo sicut illud non iteratur, ita nec baptismus. Nam sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ. Nec eadem est ratio baptismi, & Eucharistiæ, quia homo semel nascitur, semel baptizatur: multoties autem cibatur, ideo multoties sumitur Eucharistia. Atque in baptismo aliqua de necessitate aguntur, vt ablutio aquæ, quæ effectum sacramenti designat: forma, quæ est principalis causa sacramenti: & minister, vt causa instrumentalis. Alia verò pertinent ad solennitatem, vt fideles excitentur ad deuotionem, & reuerentiam sacramenti, atque instruantur. Fiunt etiam illæ orationes, & benedictiones ad cohibēdam vim dæmonum, ne impediant sacramentalem effectum. Celebratúrque solennis baptismus, in sabbato sancto, quia in morte Domini baptizamur, & in solēnitate Spiritus sancti,

Trina immersio nō est de necessitate baptismi.

Baptismus non potest iterari.

Conueniens ritus ecclesiæ in baptizando.

qui est principalis causa, Christ⁹ verò baptizatus est in Epiphania baptismo Ioannis. Et quamuis effectus dependeat à prima causa, causa tamē superexcedit effectū, nec ab eo dependet. Et ideo præter baptismum aquæ, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, prout quis ei conformatur, pro Christo patiēdo. Vnde Apoc. septimo, Hi sunt, qui dealbauerunt stolas suas in sanguine agni. Et eadem ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi non solùm sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, prout cor alicuius per Spiritum sanctum mouetur ad credendum, & diligendum Deum, & pœnitendum de peccatis: vnde pœnitētiæ baptismus etiam dicitur, quod intelligitur, cum non adest copia baptismi aquæ. Atque vtrunque istorum baptismus nominatur, inquantùm baptismi aquæ vicē supplet: nec per hoc tollitur vnitas baptismi: cum ista duo flaminis, & sanguinis in baptismo aquæ includantur, qui ex passione Christi & Spiritu sancto efficaciam habet. Quæ quidem causæ operantur in quolibet horū trium baptismatum, excellentissimè tamen in baptismo sanguinis: quia passio Christi in baptismo aquæ operatur per quandam figuralem repræsentationem: in baptismo autem flaminis, vel pœnitentiæ per quandam affectionem, sed in baptismo sanguinis per imitationem operis Similiter virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quādam virtutem latentem in baptismo flaminis per cordis commotionem: sed in baptismo sanguinis per potissimum effectum dilectionis, ponendo animam pro amicis suis. Præeminet itaque non secundùm rationem sacramenti, sed quantùm ad effectum sacramenti. quęst. 66.

Tria baptismata describuntur.

Baptism⁹ sanguinis potissimus intelligitur inter alia baptismata.

De Ministris, per quos traditur Sacramentum Baptismi. Cap. 67.

An pertineat ad diaconum baptizare.

NOn pertinet ad diaconum quasi ex proprio officio tradere sacramentū baptismi, sed solū in collatione sacramentorū assistere, & ministrare maiorib⁹, nisi necessitate vrgente. Ex nominib⁹ enim ecclesiasticorū ordinum accipi potest quid ad vnūquemque ordinem pertinet:

aet:diaconus namq; quasi minister dicitur. Pertinet itaq; ad officium presbyterorum baptizare:quia consecrantur sacerdotes,vt corporis Christi sacramentum conficiant,quod est ecclesiasticæ vnitatis sacramentum. Sed huius vnitatis particeps fit aliquis per baptismum, & ex hoc potestatem accipit accedendi ad mensam Domini. Vnde sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam,ita propriè ad eū pertinet baptizare:qui enim totū operari potest, habet & partem disponere in toto. Episcopis autē iniunctum est officium docendi per se ipsos:baptizandi verò, vt per alios exercendum, sicut dicit Apostolus prima ad Corinth.primo,Nō misit me baptizare,sed euangelizare.Potest etiā laicus necessitate vrgente baptizare:voluit enim Deus in his, quæ sunt de necessitate salutis, faciliter inueniri remediū: vnde & aquam communem materiā instituit. Quòd si extra necessitatis articulum,laicus baptizaret, peccaret quidem:tamen sacramentum baptismi conferret nec esset rebaptizandus ille,qui sic est baptizatus. Sacramentalia verò quæ non sunt de necessitate baptismi,sed solùm ad solennitatem à sacerdotibus tantum fieri possunt. Sic etiā mulier potest baptizare:quia Christ⁹ est,qui principaliter baptizat in quo non est masculus,aut fœmina.Cum autē caput mulieris sit vir,non debet mulier baptizre si adsit copia viri: sicut nec laicus præsente sacerdote,qui tamē præsente Episcopo potest,eò quòd hoc pertinet ad officium ipsius. Sed nō baptizati baptizare possunt,si in formam ecclesiæ baptizant:& ratio est,quia sicut ex parte materiæ, quantùm ad necessitatem sacramenti,sufficit quæcunque aqua, ita etiā sufficit ex parte ministri quicunque homo.Quare in necessitatis articulo etiam non baptizatus baptizare potest: consequitúrque taliter baptizatus non solùm sacramētum, sed etiam rem sacramenti.Graue tamen peccatum esset,si hoc fieret extra necessitatis articulum.Si verò plures vnum baptizarent hac intentione,vt omnes simul concurrant ad baptizandum,dicendo, Nos baptizamus,non esset verus baptismus,quia homo baptizat,vt Christi minister:vnde oportet vnum esse ministrum,sicut vnus est Christus.Sed si vterque baptizaret in forma consueta,& vnus prius verba proferret,primus baptizaret,& secundus nihil faceret, quanuis puniendus esset,tanquàm rebaptizator illa verba proferent

Ad officium presbyterorū pertinet baptizare.

An laicus possit baptizare.

An mulier possit baptizare.

An non baptizatus possit baptizare.

tens. Si verò omninò simul proferrent,& hominem immergerent,essent puniendi de inordinato modo baptizandi,& non de iteratione baptismi:quia vterque intenderet nō baptizatum baptizare,& vterque quantum in se est, baptizaret:nec aliud & aliud traderent sacramentū, sed Christus, qui vnus est interiùs baptizans,vnum sacramētū per vtrūque conferret. Requiriturq; in baptismo aliquis,qui baptizatum leuet de sacro fonte:quia spiritualis regeneratio carnali quodāmodò similatur:sed in carnali generatione paruulus nuper natus nutrice,& pædagogo indiget,ideo in spirituali regeneratione requiritur aliquis,qui tali vice fungatur,vt informet,& instruat nouitiū in fide de his, quæ pertinent ad vitam Christianā,sicut dicit Dionysius cap. vltimo Ecclesiast. Hierarchiæ. Et quia quilibet tenetur ad exequendum officium,quod accepit, ideo qui leuat aliquē de sacro fonte,obligatur ad habendum curam de ipso si necessitas immineret,sicut eo tēpore,& in loco, in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed vbi nutriūtur inter Catholicos Christianos, satis possunt ab hac cura excusari: quia præsumitur, quia à suis parentibus diligenter instruantur. Quòd si contrarium sentirent,tenerentur secundùm suum modum saluti spiritualium filiorum curam impēdere, quæstione sexagesimaseptima.

An requiratur aliquis leuās baptizatū de sacro fonte.

An leuās de sacro fonte teneatur illum instruere.

De Suscipientibus Baptismum. Cap. 68.

Omnes ad baptismum tenentur,nec potest esse salus hominibus sine eo:per baptismū enim regeneratur homo,Christo incorporatur,& eius membrū efficit. Sed salus esse nō potest sine Christo,vt dicitur ad Romanos capite 5. ideo omnes ad baptismum tenētur. Quibus itaq; deficit baptismus re, & voto, nullo modo est salus:pertinet enim hoc ad contemptum sacramenti, non baptizari nec velle baptizari. Si verò deficiat baptismus re tantùm,non autem voto,vt cùm quis baptizari desiderat,morte tamen præuenitur, talis propter desiderium baptismi salutem consequi potest, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interiùs hominē sanctificat:cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Vnde Ambr. de Valentiniano, qui cathecumenus mortuus fuit,

Omnes tenentur ad suscipiendum baptismum.

An sine baptismo aliquis possit saluari.

Quem

Quem regeneraturus eram amisi: veruntamen ille gratiã, quã poposcit, non amisit. Deus enim cor intuetur: patietur tamen pœnam pro peccatis præteritis, & per ignem saluus erit, vt dicitur primæ ad Cor.3. Et in pueris non est differẽdum baptisma. Primò, quia non expectatur in eis maior instructio, aut plenior conuersio. Secundò, propter periculũ mortis: quia non potest eis aliter subueniri, quàm per sacramentum baptismi. In adultis verò nõ statim confertur. Primò, propter cautelam ecclesiæ, ne decipiatur conferendo sacramentum fictè accedentibus. Secundò, vt baptizandi instruantur de fide, & exercitentur in his, quę pertinent ad vitam Christianam. Tertiò, propter reuerentiam, vt deuotius suscipiatur in magnis solennitatibus Paschæ, & Pentecostes. Prætermittitur tamen hęc dilatio, si baptizandi sunt instructi in fide: vt accidit in Cornelio, & Eunucho: Act.8. & 10.c. Secundò, si immineret infirmitas, aut periculum mortis. Peccatoribus autem habentibus voluntatem, & propositum peccandi, non est dandum baptisma. Primò, quia, vt dictum est, per ipsum Christo incorporantur & illum induũt, Sed quandiu aliquis est in proposito peccandi, non est Christo coniunctus, cùm nulla sit participatio iustitiæ cum iniquitate: nec nouam vult aliquis inchoare vitam, nisi veteris pœniteat. Secundò, quia in operibus Christi, & ecclesiæ nihil fit frustrà: sed nullus habens voluntatẽ peccandi simul potest à peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus: quia esset ponere cõtradictoria esse simul. Tertiò, quia in sacramentalibus signis nõ debet esse aliqua falsitas. Si quis autem se lauãdum per baptismum præberet, designaret interiorem ablutionem: sed hoc est falsum in his, qui volunt persistere in peccatis, vnde res significata signo non responderet. Peccatoribus verò pœnitentibus datur baptismus: quia per ipsum sordes peccatorũ mundantur, vt dicitur ad Ephes.5. Non tamen imponenda sunt opera satisfactoira peccatoribus baptizatis. Nã qui baptizantur in nomine Iesu, in morte ipsius bapitzantur: ita quòd per baptismum incorporantur morti Christi, quę mors satisfactiora fuit sufficienter pro peccatis totius mundi. Vnde iniungere satisfactionem esset iniuriam facere passioni, & morti Christi: quasi non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum. Nec tenentur accedentes ab baptismum

An baptismus sit differendus.

An peccatores sint baptizandi.

Peccatoribus baptizatis non est imponenda satisfactio.

Accedentes ad baptismum an teneantur ad exteriorem confessionem.

mum ad exteriorem confessionem suorum peccatorum. Primò, quia ista confessio pertinet ad sacramentum pœnitentiæ: quod non requiritur ante baptismum, qui est ianua omnium sacramentorum. Secundò, quia ista confessio exterior, quę fit sacerdoti, ordinatur ad hoc, vt sacerdos absoluat confitentem à peccatis. & liget ad opera satisfactoria: quæ baptizatis non sunt imponenda. Nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claues ecclesiæ, quibus omnia remittuntur per baptismum. Tertiò, quia ipsa particularis confessio homini facta est pœnosa propter verecundiam confitentis: baptizato autem nulla exterior pœna imponitur. Vnde generalis confessio sufficit: quā faciūt, cum Satanę, & pompis eius renunciant. Interior etiam confessio, quę fit Deo, est necessaria, vt scilicet de præteritis peccatis doleant, & nouam deliberent inchoare vitam, vt dicit August. Requiritúrque ex parte baptizati intētio suscipiendi sacramentum: quia, vt dictum est, per baptismū moritur quis veteri vitæ peccati, & nouam incipit. Sicut itaque in habente vsum liberi arbitrij requiritur volūtas, qua eum veteris vitæ pœniteat, ita requiritur voluntas, qua intèndat nouitatem vitæ: cuius principium est ipsa susceptio sacramenti, est enim in iustificatione, quæ fit per baptismū passio quædam voluntaria, & non coacta. Vnde requiritur intentio recipiendi, quod ei datur. Requiritúrque recta fides ad recipiendum vltimum effectum sacramenti, qui est gratia: iustitia enim Dei est per fidē Iesu Christi. Potest tamen suscipi baptismus, sed non ad salutem, sine recta fide, dummodò adsint cætera, quæ sunt de necessitate sacramēti: quia sacramentum baptismi non perficitur per iustitiam hominis dantis, vel recipientis, sed per virtutem Dei. Sic namque nō habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam circa sacramentum baptismi: etsi circa hoc etiam non rectè sentiat, sufficit generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, vt Christus instituit, & tradit ecclesia. Fuítque necessarium pueros baptizari: vt sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo. Ex peccato enim Adæ peccatum originale cōtrahunt, ex quo mortalitati sunt subiecti: per Christum autem multomagis gratiam recipiunt, vt regnent in vita ęterna, sicut dicit Apostolus

Intentio requiritur ex parte baptizati.

An fides requiratur ex parte baptizati.

Pueri sunt baptizandi.

lus ad Roma.5. Si vnius delicto &c. Conueniens etiã fuit pueros baptizari:vt à pueritia nutriri in his,quæ sunt Christianæ vitæ,firmiùs in ea perseuerent, secundùm illud Prouerb.22. Adolescens iuxta vitã suam, etiam cùm senuerit, non recedet ab ea. Pueri verò Iudæorũ, & infidelium aliorum,si non habent vsum rationis, secundùm ius naturale, sunt sub cura parentum: vnde contra iustitiam naturalem esset, si inuitis parentibus baptizarentur, sicut si quis habens vsum rationis inuitus baptizaretur: essétque hoc periculosum propter naturalem affectum ad parentes,ne redirent in infidelitatem Si verò habent vsum rationis, quantùm ad ea quæ sunt iuris diuini, vel naturalis, incipiunt esse suæ potestatis: vnde propria voluntate inuitis parentibus possunt suscipere baptismum, sicut & matrimonium contrahere. Quare tales licitè moneri possunt,& induci ad suscipiendum baptismum. Nec pueri in maternis vteris baptizari possunt:necessaria enim est corporis ablutio in baptismo. Corpus autẽ infantis, antequam nascatur ex vtero, non potest aliquo modo ablui aqua: nisi diceretur, quòd ablutio qua corpus matris lauatur,ad filium in ventre existentem perueniret. Sed hoc esse non potest: tum quia anima pueri distincta est ab anima matris, tum quia corpus pueri animati est formatum, & per consequens à corpore matris distinctum. Vnde baptismus matris non redundat in prolem in vtero existentem. Furiosi verò,& amẽtes, qui nunquam vsum rationis habuerunt,ad baptismum admitũtur,sicut pueri,qui baptizãtur in fide ecclesiæ. Sed qui ex sana mente in amentiam inciderunt, iudicari debent secundùm voluntatem,quam habebant, dum sanæ erant mẽtis:vnde si in eis apparuit voluntas suscipiendi baptismum, debet etiam in furia exhiberi,quamuis actu tunc contra dicant. Sed si nulla voluntas apparuit,nec tunc sunt baptizandi. Idem dicendum est de amentibus habentibus lucida interualla:quia si optarunt in sana mente, dandum est etiam in furia,maximè si imminet periculum, & sic econuerso.

An pueri infidelium inuitis parentibus sint baptizandi.

Pueri in vtero matris non sunt baptizandi.

Furiosi & amẽtes an debeãt baptizari.

quæst.68.

De

De Effectibus Baptismi.
Cap. 69.

Per baptismum tollitur omne peccatum.

OMne peccatũ per baptiſmũ tollitur: quia per ipſum moritur homo vetuſtati peccati,& incipit viuere nouitati gratiæ:operatur enim baptiſmus in virtute paſſionis Chriſti, quæ eſt vniuerſalis medicina omniũ peccatorum. Vnde Aug.de Baptiſ.Paruul. Generante carne tantũ modò trahitur peccatum originale, regenerante autem ſpiritu non ſolùm originalium,ſed etiam voluntariorũ fit remiſſio peccatorum. Et quia per baptiſmum incorporatur homo paſſioni,& morti Chriſti,efficitúrque eius membrũ, ideo communicatur illi in remedium paſſio ſua,ac ſi ipſe paſſus,& mortuus eſſet:ex quo à totius pœnæ reatu liberatur cũ ſufficienter pro omnibus ipſe ſatisfecerit apud Deũ.

Per baptiſmum liberatur homo ab omni reatu peccati.

Per baptiſmum non auferuntur pœnalitates præſentis vitæ.

Non tamen per baptiſmum auferũtur pœnalitates præſentis vitæ:quamuis eius virtute auferantur à iuſtis in reſurrectione.Primò quia per baptiſmum, vt dictum eſt, homo efficitur Chriſti membrum: quare conueniens eſt vt id agatur in membro incorporato,quod actũ eſt in capite. Chriſtus autem à principio ſuæ conceptionis fuit plenus gratia, & veritate:habuit tamen corpus paſſibile,& mortale,quod poſt mortem,& paſſionem,ad vitam glorioſam reſurrexit. Vnde & Chriſtianus in baptiſmo gratiam conſequitur, quãtùm ad animam,habet tamen corpus paſſibile,vt pro Chriſto pati poſſit,ſed tandem ad impaſſibilem vitam reſuſcitabit.Secundò, hoc fuit conueniens propter ſpirituale exercitium: vt pugnans homo contra concupiſcentiam,& alias paſſibilitates, victoriæ coronam acciperet,cuius figura eſt Iud. 3. Hæ ſunt Gentes quas Dominus dereliquit,&c.Tertiò , hoc fuit conueniens,ne homines ad baptiſmum accederent propter impaſſibilitatem præſentis vitæ, & non propter gloriam vitæ æternæ:diminuitur tamen concupiſcentia,vt nõ dominetur,nec ab ipſa baptizatus inuitus ſuperetur.

Per baptiſmum cõferuntur gratiæ et virtutes.

Conſequitúrque homo per baptiſmum gratiam,& virtutes: quia incorporatus Chriſto vt membrum eius,de plenitudine eius accipit,vt dicitur Ioã.1. Significat enim aqua per ſuam ablutionem culpæ emundationem , & per ſuum refrigerium liberationem à pœna : per naturalem verò claritatem ſplendorem gratiæ,& virtutum. Illuminantúrque

que baptizati à Christo circa veritatis cognitionem, fœcundantúrque ab eo fœcunditate bonorum operum per gratiæ infusionem: quia per baptismum regenerantur in spiritualem vitam, & non in carne, sed in fide Filij Dei viuunt: & sicut à capite naturali deriuatur ad membra sensus, & motus, ita à capite spirituali, quod est Christus, deriuatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, & motus spiritualis, qui est per gratiæ instinctum. Et quamuis aliqui posuerint pueris vsque ad perfectam ætatem non dari gratiam, & virtutes, sed quòd solùm Christi character tunc imprimitur, hoc tamen patet esse falsum: quia pueri efficiuntur Christi membra, sicut adulti, influxúmque gratiæ à capite recipiũt, atque decedentes ad vitam æternam perueniunt: quod aliter non esset verũ, cùm gratia Dei sit vita æterna. Sed causa erroris fuit, quia non distinguebant inter actum, & habitum: vnde videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, credebant, eos post baptismum nullatenus virtutem habere: sed ista impotentia operandi nõ accidit pueris ex defectu habituum, sed ex corporali impedimento: sicut in dormientibus euenit, qui ab actibus per somnum impediuntur. Aperitúrque per baptismum ianũa regni cælestis, prout per ipsum remouetur culpa & reatus pœnæ, quæ impedimẽto erant ad talem introitum. Habétque baptismus vnum effectum per se, videlicet regenerare hominem ad spiritualem vitam: & hunc æqualiter facit in omnibus, qui æqualiter se habent ad baptismum. Vnde pueri baptizati in fide ecclesię omnes æqualẽ percipiunt effectum: sed adulti accedentes ad baptismum per propriam fidem non se æqualiter habent, quia aliqui plus, alij minus de gratia nouitatis accipiunt, prout cum maiori, vel minori deuotione ad baptismum accedunt. Habet etiam effectus alios per accidens, ad quos non est ordinatus baptismus: sed diuina virtus hoc in ipso miraculose operatur. Et istos effectus non æqualiter suscipiunt omnes, etiam si cum æquali deuotione accedant: sed dispensantur tales effectus secundùm ordinem diuinæ prouidentiæ. Impedítque fictio effectum baptismi: quia requiritur ad iustificationem alicuius per baptismum, vt illum per voluntatem amplectatur: cùm Deus non cogat hominem ad iustitiam. Sed aliquis fictus dicitur per hoc, quòd

Quidam actus virtutum conuenienter attribuũtur baptismo.

Pueri in baptismo gratiã & virtutes consequũtur.

Per baptismum aperiuntur ianua cæli.

An baptismus habeat æqualẽ effectum in omnibus.

Fictio impedit effectum baptismi.

voluntas

Recedẽte fictione baptismus consequitur suum effectum.

voluntas eius contradicit baptismo, vel eius effectui: vt si non credat, vel ipsum sacramentum contemnat, seu non celebret secundùm ritum ecclesię, aut indeuotè accedat. Qua fictione recedente tunc incipit valere baptismus ad salutem: nam cùm aliquid generatur simul cum forma, recipit effectum formæ, nisi adsit aliquid impediens, quo remoto forma rei generatæ suum perficit effectum. Similiter in baptismate recipit quis characterem quasi formam, & recipit proprium effectũ: quę est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quãdoque per fictionem: qua remota per pœnitentiam, baptismus suum consequitur effectum. q. 69.

De Circuncisione, quæ præcessit Baptismum.

Cap. 70.

Circuncisio fuit præparatoria, & figuratiua baptismi.

CIrcuncisio fuit præparatoria ad baptismum, & præfiguratiua ipsius secundùm quòd antiquis Patribus omnia in figuram futuri cõtingebant: erat enim quędam protestatio fidei, per quam Antiqui aggregabãtur collegio fidelium. Baptismus autem sacramẽtum fidei dicitur: prout per ipsum aggregatur homo congregationi fidelium. Habet itaque similitudiuem circuncisio cum baptismo, quantùm ad spiritualem effectum baptismi: quia sicut per circuncisionem auferebatur quædam carnalis pellicula, ita per baptismum expoliatur homo à carnali conuersatione.

Conuenienter instituta est circuncisio.

Conuenientérque fuit instituta tempore Abrahæ, cum ipse primus acceperit promissionem de christo nasciturو, atque primus se segregauerit à societate infidelium. Tempore enim Adæ fides, & ratio naturalis adhuc tantum vigebat in homine, vt non esset opus determinati hominibus aliqua signa fidei & salutis. Tunc autem declinabatur ad idololatriam, & obscurata erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ. Vnde conuenienter instituta est circuncisio ad minuendam concupiscentiam, & fidem profitendam.

Conueniẽs fuit ritus circuncisionis.

Conueniénsque fuit ritus circuncisionis in membro generationis. Primò quia signum erat fidei, qua Abraham credidit Christum ex semine suo nasciturum. Secundò, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur. Tertiò, quia ordinaba-

tur ad diminutionẽ carnalis concupiſcentiæ,quæ maximè viget in membro illo propter abundantiã venereæ delecta tionis.Determinabaturq; octauus dies:quia ſignificabatur reſurgentium ætas,in qua ſpiritualis circunciſio perficietur per Chriſtum auferentem ab electis non ſolùm culpã,ſed etiam omnem pœnalitatem.Et reiectis aliorum opinionibus dicendum eſt,in circunciſione gratiam conferri,quantùm ad omnes gratiæ effectus:ſed aliter quàm in baptiſmo Quia in baptiſmo cõfertur gratia ex virtute ipſius baptiſmi,quã habet,prout eſt inſtrumẽtum paſſionis Chriſti iam perfectæ.In circunciſione verò conferebatur gratia non ex virtute circunciſionis,ſed ex virtute fidei paſſionis Chriſti, cuius ſignum erat circunciſio:ita quòd homo,qui accipiebat illam,profitebatur ſe ſuſcipere talem fidem,vel adultus pro ſe,aut alius pro paruulis.Vnde ad Rom.4.dicitur,quòd Abrahã accepit ſignum circunciſionis ſignaculum iuſtitiæ fidei:quia iuſtitia erat ex fide ſignificata,&non ex circunciſione ſignificante.Et quia baptiſmus operatur inſtrumentaliter ex virtute paſſionis Chriſti,& non circunciſio ,ideo baptiſmus imprimit characterem incorporantem hominẽ Chriſto,&copioſiorem gratiam confert,quàm circunciſio: maior eſt enim effectus rei præſentis,quàm ſpei.quæſtione ſeptuageſima.

An circũciſio conferret gratiam iuſtificantẽ.

De Præparatorijs quæ ſimul concurrunt cum baptiſmo.

Cap. 71.

COnuenienter cathechiſmus baptiſmũ præcedit:requiritur enim,vt aliquis fide inſtruatur,antequàm illã accipiat,vt dicit Apoſt.ad Rom.10.Quomodo credẽt ei, quẽ nõ audierũt,aut audient ſine prædicãte.Sic Dominus præceptũ baptizandi Diſcipulis tradens præmiſit, Docete omnes Gentes baptizantes.&c.Vita enim gratiæ,in qua regeneratur aliquis per baptiſmũ,præſupponit vitã naturæ rationalis,in qua homo particeps eſſe poteſt doctrinæ.Debẽt q; exorciſmus præcedere baptiſmum ad dæmones expellẽdos,ne ſalutem hominis impediant:eſt nãque diabolus humanæ ſalutis hoſtis habétque ex peccato aliquam poteſtatem ſuper homines.Deſignat itaq; exufflatio in exorciſmo expel

Cathechiſmus debet præcedere baptiſmum.

Exorciſmus debet præcedere baptiſmũ.

expulsionem dæmonum. Benedictio autem, cum manuũ impositione præcludit expulsiua, ne redire possint. Sal in os missum significat receptionem doctrinæ fidei. Nariũ, & aurium linitio approbationem & confessionẽ Christianæ doctrinæ. Olei vero inunctio aptitudinem hominis ad pugnã dum contra dæmones, Habéntque sacramentalia hæc aliquem effectũ differentem à baptismo. Quin per baptismũ datur gratia ad plenam remissionem peccatorum: per exorcismum autem tollitur impedimentũ extrinsecũ, per exufflationes dęmonum potestates expellendo, vt sacramento suscipiendo impedimentum non pręstent. Manet tamen in homine dęmonis potestas, quantum ad maculam peccati, & reatum pœnę: quousque peccatum per baptismum tollatur. Tollitur etiam impedimentum intrinsecum, inquantùm homo ex infectione peccati originalis sensus præclusos habet ad percipienda salutis mysteria. Vnde per typicã saliuam, & sacerdotis tactum diuina sapientia salutem cathecumeni operatur, vt aperiãtur ei nares, & aures ad percipiendum odorem Dei, & audiendum mandata eius, atque aperiendos sensus in intimo corde ad respõdendũ, vt Rab. dicit. Et officium sacerdotis est catechizare, & exorcizare, sicut & baptizare: sed quãtò est potior operatio, tantò principale agens potioribus indiget ministris. Potior autem est operatio sacerdotis in cõferendo ipsum sacramentũ, quàm præparatoria eius: vnde diaconi cooperantur sacerdotibus in collatione sacramentorum, inferiores verò ministri, vt lectores, & exorcistæ in præparatoriis ad sacramentum cooperantur. q. 71.

Ea, quæ aguntur in sacramento aliquid efficiunt.

Officium sacerdotis est cathechizare, et exorcizare.

De Sacramento Confirmationis.

Cap. 72.

Confirmatio est sacramentum spiritale.

Confirmatio spirituale sacramentum est: quia vbi occurrit spiritualis gratię effectus, ibi spirituale sacramentum ordinatur. Sed sicut in baptismo homo accipit spiritualẽ vitam, ita in confirmatione accipit quasi quãdam perfectam ętatẽ spiritualis vitę. Vnde Melchiades Papa dicit, Spiritus sanctus qui super aqua baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam:

tiam:in confirmatione augmentum præſtat ad gratiam, in baptiſmo regeneramur ad vitam,poſt baptiſmum cōfirmamur ad pugnam,in baptiſmo abluimur , poſt baptiſmū roboramur.Inſtituitque Chriſtus hoc ſacramētum non exhibendo,ſed promittendo,vt habetur Io.16.Si non abiero,paracletus,&c. Conueniénſque materia huius ſacramenti eſt chriſma:quia gratia Spiritus ſancti in oleo deſignatur , admiſcetúrq; ei balſamū propter flagrantiam odoris,incorruptionîſque præſtantiam.quæ redūdat in alios,vt Chriſti bonus odor ſimus.Et quia homo,cum ad perfectam ętatē peruenerit , incipit iam communicare actiones ſuas ad alios, anteà verò quaſi ſingulariter ſibiipſi viuit , ideo plenitudo Spiritus ſancti datur ad robur:miſcetúrque chriſma,& oleū, ad oſtendendā multiplicem virtutem ipſius ſancti Spiritus. Et de neceſſitate tam chriſma , quàm oleū ſanctum infirmorum priùs benedicūtur,quàm ad vſum ſacramenti adhibeantur:tota enim ſacramentorum ſanctificatio à Chriſto deriuatur.Sed conſiderandum eſt quibuſdam ſacramentis habentibus materiam corpoream Chriſtū vſum eſſe,videlicet baptiſmo,&eucharistia:& ex hoc vſu Chriſti materiæ horum ſacramentorum aptitudinem accepērunt ad perfectionem ſacramenti.Vnde non eſt neceſſarium ipſis , quòd materia prius benedicatur,quia ſufficit benedictio Chriſti: &ſi qua adhibetur,ad ſolemnitatem ſacramenti pertinet, & non ad neceſſitatē.Vnctionibus autē viſibilibus Chriſtus non eſt vſus:ne fieret iniuria inuiſibili vnctioni,qua ipſe vnctus eſt prę conſortibus ſuis:vnde tàm chriſma,quàm oleū infirmorum priùs benedicuntur,quā adhibeantur ad vſum ſacramenti. Et cùm in hoc ſacramento detur Spiritus ſanctus ad robur ſpiritualis pugnæ,conuenit hæc forma,Signo te ſigno crucis.&c.In ipſa enim primò cōtinetur cauſa ipſa conferens plenitudinem roboris ſpiritualis , quæ eſt ſancta Trinitas,cùm dicitur,In nomine Patris,&c.Secundò ipſum robur ſpirituale,quod confertur homini per ſacramentum materię viſibilis ad ſalutem,dum dicitur,Confirmo te chriſmate ſalutis.Tertium eſt ſignum,quod pugnatori datur cū dicitur,Signo te ſigno crucis,in quo rex noſter triūphauit, ad ſimilitudinē corporalis pugnæ,dum milites inſignijs ducum inſigniuntur.Imprimitque characterem ſacramētum confir

Conueniēs materia huius ſacramenti eſt chriſma.

Chriſma debet eſſe per epiſcopum prius cōſecratū.

Conueniēs eſt forma, Signo te ſigno,&c.

Per sacramentū cōfirmationis imprimitur character. confirmationis: per ipsum enim datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras præter illas, ad quas datur ei potestas in baptismo. Nā in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quæ ad propriam pertinēt salutem, prout secūdùm seipsum viuit: sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea, quæ pertinent ad pugnā spiritualem cōtra hostes fidei, sicut patet in Apostolis, qui antequam plenitudinē Spiritus sancti acciperent, erāt in cœnaculo perseuerantes in oratione, postmodum verò egressi non verebantur publicè fidem fateri etiam corā inimicis fidei Christianę. Vnde sicut alia est actio hominis statim nati, & alia hominis, qui peruenit ad perfectam ætatē, ita alius est character baptismalis, & alius, qui imprimitur per confirmationem. *Confirmatio præsupponit baptismum.* Præsupponit tamen characterem baptismalem, aliter confirmationem non reciperet confirmatus: quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, sed nullus promouetur ad ętatē perfectam, nisi priùs fuerit natus, ideo confirmatio præsuponit baptismū. *In hoc sacramento confertur gratia gratum faciens.* Confertúrque in hoc sacramēto gratia gratum faciens: quia (vt dictum est in Prima Parte) datio, seu missio Spiritus sancti non est sine ipsa gratia gratum faciente: quæ & ad remissionem culpæ, & ad augmentum & firmitatem iustitiæ confertur. Vnde adultis non debet dari, nisi pœnitentia reparatis. *Sacramentum chrismatis est omnib⁹ exhibēdum.* Debétque omnibus exhiberi hoc sacramentum. Quia sicut de intentione naturæ est vt omnis, qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perueniat, quamuis hoc propter corporis corruptibilitatē quandoque impediatur, sic magis de intētione Dei est omnia ad perfectionem perducere: ex cuius imitatione hoc natura participat. Sed anima, ad quam pertinet & spiritualis natiuitas, & perfectio spiritualis ætatis est immortalis: & sicut tempore senectutis potest consequi spiritualem natiuitatem, ita tēpore iuuentutis, vel pueritiæ potest cōsequi perfectam ætatem, cùm tales corporales ætates animæ non præiudicent. Hinc est quòd multi pueri, & fœminæ propter robur Spiritus sancti acceptū vsque ad sanguinem pro Christi fide fortiter certauerunt. Conferendúmque est hoc sacramentum in frōte, quia frons est pars corporis maximè manifesta: vt publicè pateat, signo cruci Christi hominē esse insignitum,

atque

atque demonstret,se nec propter timorem,nec propter eru bescentiam nomẽ Christi esse prætermissurũ.In frõte enim esse timor,& verecũdia maximè apparet:tũ propter propinquitatem imaginationis,tum etiã,quia Spiritus à corde di rectè ad frontem ascendunt.Vnde verecundati erubescũt: timentes autem pallescunt. Et cùm sacramentum istud ad robur pugnæ spiritualis exhibeatur, ideo qui illud accipit, ab alio teneri debet,quasi per aliũ in spirituali pugna erudiendus,& quasi imbecillis,& puer in spiritualibus, vt sustẽtetur ad similitudinẽ materialium bellorũ, in quibus Duces,& Centuriones constituuntur,per quos alij gubernent.

Chrisma in fronte conferendum est.

Qui confirmatur ab alio teneri debet.

Et collatio huius sacramẽti episcopis reseruatur, qui vicẽ gerentes Apostolorum summam obtinent in ecclesia potestatẽ:est enim hoc sacramentum quasi vltima consummatio sacramẽti baptismi,ita quòd per baptismum ædificatur homo in domum spiritualẽ,& quasi quædã spiritualis epistola conscribitur,vt dicit Apostolus primæ & secundæ ad Corinth.3.Per sacramentum autem confirmationis quasi ædificata domus dedicatur in tẽplum Spiritus sancti,& quasi epistola conscripta signo crucis signatur.Vnde Vrbanus Papa dicit,Omnes fideles per manus impositionem episcoporum Spiritum sanctum post baptismum accipere debent,vt pleni Christiani inueniantur.Conueniẽnsq; est ritus huius sacramẽti obseruatus in ecclesia,quia eius ordinationes secundùm Christi sapientiam diriguntur.Et quamuis ex concilio Martini Papæ legatur omni tẽpore licere chrisma cõficere:quia tamen solennis baptismus ad quem requiritur chrismatis vsus in vigilia Paschæ celebratur, congruè ordinatum est,vt per biduum ante Pascha ab Episcopis benedicatur,vt per diœcesim possit destinari.Et ille dies est congruus ad materias sacramentorũ benedicendas:cùm in eo fuerit institutũ Eucharistiæ sacramentũ, ad quod omnia alia sacramenta quodammodò ordinantur,q.72.

Solus episcopus confert sacramentum chrismatis.

Conueniens est ritus huius sacramenti.

De sacramento Eucharistiæ secundùm se. Cap. 73.

EVcharistia est sacramẽtum. Nam sicut ad corporalẽ vitã generatio requiritur,per quã homo accipit vitã & aug-

Eucharistia est sacramentũ.

& augmentum,quo perducitur ad perfectionem vitæ, sic etiam requiritur & alimentum, quo homo conseruatur in vita.Et ideo sicut ad vitam spiritualem,quæ corporali con formatur,oportuit esse baptismum,qui est spiritualis regeneratio,& confirmationem, quæ est spirituale augmentū, ita oportuit esse Eucharistiæ sacramentum, quod est spirituale alimentum:ad subueniendum enim homini in spirituali vita sacramenta ecclesiæ ordinantur. Et quamuis in hoc sacramento plura sint materialiter, vt cibus, & potus, vnum tamen est formaliter : ad corporalem nanque refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, & potus,& ideo etiam ad integritatem huius sacramenti eadem concurrūt, vt dicitur Ioan.6.Caro mea verè est cibus, & sanguis meus verè est potus. Vnum enim non solùm dicitur, quod est indiuisibile,sed etiam quod est perfectum,& ad eius integritatem omnia requisita concurrunt:sic itaque ad spiritualem refectionem faciendam hoc sacramentum vnū dicitur. Et quantùm ad rem sacramenti,Eucharistia est de necessitate salutis:quia res huius sacramēti est vnitas corporis Christi mystici,sine qua non potest esse salus.Nullus enim extra ecclesiam saluatur,vt in diluuio per arcam Noe figuratū fuit. Non tamen hoc modo sacramentum istud est de necessitate salutis,sicut baptismus:differunt nanque in duobus.Primo,baptismus consistit in hoc, quòd perceptio eius est necessaria ad inchoandam vitam spiritualem: Eucharistia verò est necessaria ad consummādam talem vitam. Vnde ille est necessarius,ad principium, Eucharistia verò, vt finis: quare sufficit eam habere in voto, sicut & finis habetur in desiderio,& intentione.Secundò baptismus non potest haberi in voto per aliud sacramentū,sed Eucharistia sic: Nam ex hoc quòd pueri baptizantur,ordinantur per ecclesiā ad Eucharistiam.Et sicut ex fide ecclesiæ credūt, sic ex eius intentione illam optant,& per consequens rem ipsius recipiunt.At ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto,sed soli adulti,vnde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti:ex quibus patet Eucharistiam non hoc modo esse de necessitate salutis,sicut baptismus. Conuenientérque hoc sacramentum pluribus nominibus nominatur secundùm di-

An hoc sacramentū sit vnum, vel plura.

An Eucharistia sit de necessitate salutis.

uersas

uersas proprietates, & effectus. Nam inquantum est commemoratiuum dominicę passionis, quæ fuit verum sacrificium, Sacrificij nomine nuncupatur. Prout verò habet respectum ad ecclesiasticam vnitatē, cui homines per ipsum aggregantur, Communio, vel Synaxis dicitur. Sed vt est pręfiguratiuum diuinæ fruitionis, quæ erit in Patria, Viaticum vocatur, quasi viam præbens ad illam. Dicitur etiam Eucharistia, id est bona gratia, vt continens Christum plenum gratia: vel aliqua gratia Dei est vita æterna, ad Romanos sexto. Conuenientérque in cœna vltima Christi fuit institutum. Primò, ratione continentiæ: continetur enim ipse Christus in Eucharistia, sicut in sacramento. discessurus enim ipse Christus in propria specie à Discipulis, in sacramentali specie seipsum reliquit, sicut in absentia Imperatoris veneranda eius imago exhibetur. Consecrauit itaque sacramentum corporis, & sanguinis sui, vt iugiter coleretur per mysterium, quod semel offerebatur in cruce. Secundò, quia sine fide passionis Christi nunquàm potuit esse salus, vt dicitur ad Romanos tertio. Vnde oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repræsentatiuum dominicæ passionis, cuius in veteri Testamento præfiguratiuum fuit agnus paschalis: in nouo autem fuit rememoratiuum præteritæ passionis hoc sacramentum. Vnde conueniebat, imminente passione priori celebrato sacramento, nouum istud institui. Et quia ea, quæ vltimò dicuntur, maximè memoriæ commendantur ab amicis, cùm magis tunc inflammetur affectus, ideo in suo discessu hoc maximum sacramentum corporis, & sanguinis sui voluit instituere, vt in maiori haberetur veneratione. Et quantum ad id, quod est sacramentum tantum potissima figura huius fuit oblatio Melchisedech, qui panem & vinum obtulit. Quantùm verò ad Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ fuerunt omnia sacrificia veteris sacramenti, præcipuè sacrificium expiationis, quod erat solennissimum. Sed quantum ad effectum præcipua figura fuit manna, quod in se omne suauitatis odorem habebat. Agnus tamen paschalis, quantùm ad hæc tria, præfigurabat hoc sacramentum. Quantùm enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azimis. Quantùm ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine fi-

Cōueniēter pluribus nominibus nuncupatur hoc sacramentum.

Cōueniens institutio huius sacramenti.

Agnus paschalis fuit potissima figura huius sacramenti.

liorum Israel:& erat figura passionis Christi,qui propterin nocétiam dicitur agnus.Quantùm verò ad effectum:quia per sanguinem agni protecti sunt filij Israel à deuastante angelo,& educti de Ægyptiaca seruitute.q.73.

De Materia Eucharistiæ quantùm ad Speciem.
Cap. 74.

Materia huius sacramenti est panis & vinum.

CONueniens materia sacraměti Euchatistiæ est panis, & vinum.Primò,quantũ ad vsum sacramenti,qui est manducatio:sicut enim ex pane, & vino communius homines reficiuntur,sic hæc assumuntur in sacramentum ad vsum spiritualis manducationis, & sicut ex aqua communiter fit ablutio, ita in baptismo assumitur ad spiritualem ablutionem. Secundò,quantùm ad passionem Christi, in qua sanguis est à corpore separatus:& ideo in hoc sacramento,quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis, vt sacramentum corporis, & vinum, vt sacramentum sanguinis. Tertiò, quantùm ad effectum consideratum in vnoquoque sumentium hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis,& animæ:& ideo corpus Christi sub specie panis pro salute corporis,& sanguis sub specie vini pro salute animę offertur. Quartò,quantùm ad effectum respectu totius ecclesiæ,quæ constituitur ex diuersis fidelibus,sicut panis conficitur ex diuersis granis, & vinũ ex diuersis vuis:vnde multi vnum corpus sumus.Nec requiritur determinata quantitas panis & vini ad materiam huius sacramenti,cùm determinetur per comparationem ad vsum fidelium absolutè:alioquin parochianus, paruam curam habens non posset multas hostias consecrare.Sed vsus fideliũ est indeterminatus:ergo nec quantitas materiæ huius sacraměti debet esse determinata.Cuiuslibet enim rei naturalis materia accepit determinationem secundùm comparationem ex ordine ad finem:finis verò Eucharistiæ est vsus fidelium.Debétque triticeus esse panis: quia ad vsum sacramentorum illa materia assumitur, quæ cōmuniùs apud homines in talem vsum venit:homines autě cōmuniùs vtũtur triticeo pane,qui conuenientiùs effectum huius sacraměti significet

Non requiritur determinata quantitas panis & vini ad hoc sacramentum.

Ad hoc sacramětum panis debet esse triticeus.

ſignificat, cùm magis quàm alij confortet. Creditúrque Chriſtum in hac ſpecie inſtituiſſe, quia ſe grano frumenti comparat, vt dicitur Ioannis 12. Niſi granum frumenti cadens in terram &c. Quòd ſi modica ſit mixtio, ita vt non ſoluat: r eius ſpecies, poteſt ex ea confici panis: qui eſt materia l ..ius ſacramenti. Potéſtque in azymo, & fermentato pane confici hoc ſacramentum: & vnuſquiſque ritũ ſuæ eccleſiæ ſeruare debet, peccarétque cõtrafaciens. Romana enim eccleſia offert azymos panes: quia Dominus ſine vlla cõmixtione ſuſcepit carnem. Græci verò offerunt fermẽtatum, ex eo quòd ſicut Verbum Patris indutum eſt carne, ita farinæ miſcetur fermentum: rationabilior tamen eſt azymorum conſuetudo. Primò, quia Chriſtus prima die azymorum inſtituit hoc ſacramentum, vt habetur Matthæi 26. Marc. 14. & Luc. 22. qua die nil fermentatum in domibus Iudæorum eſſe debebat. Exod. 12. Secundò, quia panis eſt propriè ſacramentum corporis Chriſti (quod ſine corruptione conceptum eſt) magis quàm diuinitatis ipſius, vt infrà dicetur. Tertiò, quia hoc magis competit ſynceritati fidelium, quæ requiritur ad vſum huius ſacramenti ſecundùm Apoſtolum, primæ ad Corinthios 5. Itaque epulemur in azymis ſynceratis, & veritatis. Et vinum vitis eſt propria materia huius ſacramenti. Primò quidem, quia in eo inſtituit Chriſtus, vt dicitur Matth. 26. Non bibam amodò de hoc genimine vitis. Secundò, quia ad materiam ſacramentorum illud aſſumitur, quod propriè, & communiter talem habet ſpeciem: ſed vinum propriè dicitur id, quod de vite ſumitur, alij verò liquores vinum dicuntur ſecundùm quandam ſimilitudinem. Tertiò, quia vinum vitis, vt lętificans cor hominis, magis competit ad effectum huius ſacramenti, qui eſt ſpiritualis lætitia. Miſceríque debet aqua vino in hoc ſacramento. Primò, propter inſtitutionem: probabiliter enim creditur, quòd Dominus hoc ſacramentum inſtituerit in vino permixto aqua, ſecundùm morem illius terræ. Vnde & Prouerb. 9. Bibite vinum, quod miſcui vobis. Secundò, quia hoc conuenit repræſentationi dominicæ paſſionis, vt dicit Alexand. Papa. Non debet in calice Domini aut vinum ſolùm, aut aqua ſola offerri: ſed vtrunque permixtum, quia vtrunque ex latere eius in paſſione ſua profluxiſſe legitur. Tertiò, quia hoc conuenit

An hoc ſacramentum confici debeat in azymo.

Vinum vitis eſt propria materia huius ſacramẽti.

Aqua vino eſt permiſcenda in hoc ſacramento.

ad significandum effectum huius sacramenti, qui est vnio populi Christiani ad Christum. Per aquam enim populum intelligimus, per vinum Christi sanguinem: cùm ergo simul miscentur, Christo populus adunatur. Quartò, quia hoc competit ad vltimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam. Vnde Ambr. de Sacramentis, Redundat aqua in calicem, & salit in vitam æternam. Non tamen est de necessitate sacramenti: quia sacramentũ istud perficitur in consecratione materiæ. Vsus verò fidelium nõ est de necessitate Sacramenti, sed est aliquid consequẽs ad sacramentum. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandam participationẽ huius sacramenti à fidelibus, inquantùm aqua mixta vino populum Christo adunatũ significat: idémque significat aqua profluens ex latere Christi, videlicet ablutionem peccatorum, quæ per eius passionem fiebat. Vnde aquæ permixtio non est de necessitate, sed peccaret contrafaciens. Nec in magna quantitate debet apponi aqua, quia in vinum cõuertitur: & vinum in sanguinem: quod fieri non posset, nisi tam modica apponatur, quod cõuertatur in vinũ. Si verò tanta apponeretur, quòd solueretur species vini, nõ vtiq; perficeretur sacramẽtũ. q. 74.

Permixtio aquæ non est de necessitate sacramenti.

Aqua debet apponi in parua quantitate.

De conuersione Panis, & Vini, in corpus, & sanguinem Christi. Cap. 75.

In hoc sacramento est Christi corpus verum.

ETsi sensu apprehendi non potest, verum Christi corpus & sanguinem esse in hoc sacramento, innititur tamen hoc veritati fidei quæ nõ põt esse falsa. Conuenitque primò perfectioni nouæ legis: quia sacramẽta veteris legis in figura cõtinebant verũ sacrificiũ passionis Christi. Vnde oportuit aliquid plus habere sacramẽtũ nouæ legis à Christo institutum, vt scilicet contineat ipsum passum nõ solùm in significatione, sed etiã in veritate: quare secundũ Dion. 4. c. Eccl. Hier. est perfectiuum aliorum sacramentorũ, in quibus Christi virtus participatur. Secundò, hoc cõpetit charitati Christi, ex qua propter nostrã salutẽ naturã sumpsit humanam, suámque promisit præsentiam in præmium: & ne in hac peregrinatione nos destitueret, per veritatem corporis & sanguinis nos sibi coniunxit in hoc sacramẽto, vt dicitur Ioan. 6. Qui manducat meam carnem, &c. Tertiò, competit hoc perfectioni fidei: quæ sicut est de diuinitate Christi,

ita

ita est de eius humanitate. Et quia fides est inuisibilium, sicut diuinitatem suam nobis exhibet inuisibiliter, ita & in hoc sacramēto carnem suam nobis exhiberi inuisibili modo: corpus enim Christi in hoc sacramento non est sicut in loco, sed spirituali, atque ineffabili modo huic sacramento proprio. Nec remanet substantia panis, & vini post cōsecrationem. Sic enim tolleretur veritas huius sacramēti, ad quā pertinet, vt verū Christi corpus in ipso existat, quod quidē ibi non est ante consecrationem: quia nō potest alicubi aliquid esse vbi priùs nō erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius cōuersionem in ipsum, sicut in domo aliqua de nouo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut ibi generatur. Patet autem Christi corpus non incipere esse in hoc sacramento per motum localem. Primò, quia sic desineret esse in cælo: non enim quod localiter mouetur, de nouo peruenit ad aliquem locū, nisi deserat priorē, ideo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hìc dici non potest. Secūdò, impossibile est vnum motum eiusdem corporis localiter moti terminari simul ad diuersa loca: cùm tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat, videlicet in pluribus hostiis simul. Vnde relinquitur, quòd non possit aliter corpus Christi incipere esse de nouo in hoc sacramento, nisi per cōuersionem substantiæ panis in ipsum. Quòd autem conuertitur aliquid, facta conuersione non manet. Vnde relinquitur, quòd salua veritate huius sacramenti substantia panis post consecrationem remanere non possit. Tertiò, quia hæc positio contrariatur formæ huius sacramenti: in qua dicitur, Hoc est corpus meum, quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret: nunquàm enim substantia panis est corpus Christi. Sed potiùs esset dicendum, Hic est corpus meum. Quartò, quia contrariaretur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia creata ibi esset, quæ non posset adorari adoratione latriæ. Quintò, quia contrariaretur ritui ecclesiæ, secundùm quem non licet sumere corpus Christi post alium cibum: cùm post vnam Hostiam consecratam liceat aliam sumere. Non tamen substantia illa panis, & vini annihilatur: quia si resolueretur in præiacentem materiam, id est in quatuor elementa, cum post consecrationem nihil sub

In hoc sacramento non remanet substātia panis, & vini post consecrationem

An substātia panis, vel vini post consecrationem annihilatur.

ſub ſpeciebus ſacramenti remaneat niſi corpus,& ſanguis Chriſti,oporteret dicere,quòd elemẽta illa,in quę reſoluta eſt ſubſtantia panis,& vini,inde diſcederent , idque ſenſu perciperetur,quod non videtur eſſe:daretúrque aliquod inſtans,in quo ſub aliqua parte hoſtia eſſet Chriſti corpus cũ ſubſtantia panis,ſi fieret in vltimo inſtanti annihilatio, vel ſub aliqua parte non eſſet ſubſtantia panis,nec Chriſti corpus,ſi inciperet fieri ante conſecrationem. Nec etiam eſt dare,vnde talis annihilatio cauſetur in hoc ſacramẽto,cùm effectus ſacramenti ſignificetur per formam, ſed per hæc verba formæ,Hoc eſt corpus meum,hoc non ſignificatur: ergo hoc ſacramento non annihilatur ſubſtantia panis,aut vini.Cùm itaque Chriſti corpus ſit ibi,ſicut in loco , nec incipiat eſſe de nouo per motum localem, neceſſe eſt dicere, quòd incipiat ibi per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum,quæ conuerſio ſupernaturalis eſt, & non ſimilis aliis naturalibus,ſoláque Dei virtute perficitur,cuius actio extendit ſe ad totam naturam entis . Potéſtque non ſolum perficere formalem conuerſionem, vt ſcilicet diuerſæ formæ in eodem ſubiecto ſibi ſuccedant:ſed etiam,vt tota ſubſtãtia huius conuertatur in totam ſubſtantiam illius, quod fit in hoc ſacramento,in quo tota ſubſtantia panis conuertitur in totam ſubſtantiam corporis Chriſti,& tota ſubſtantia vini in totam ſubſtantiam ſanguinis. Quare conuerſio iſta non eſt formalis,ſed ſubſtantialis:nec continetur inter ſpecies motus naturalis , ſed proprio nomine dici poteſt Tranſubſtantiatio.Remanéntque accidentia panis & vini facta cõſecratione,quod factum eſt per diuinam prouidẽtiam,vt ſub illis ſpeciebus à nobis ſumatur ſacramentum: eſſet enim horribile carnem hominis comedere,& ſanguinem bibere,irrideretúrque hoc ſacramẽtũ ab infidelibus, ſi ſub ſpecie propria Dominum noſtrum manducaremus. Maximéque ſic proficit ad meritũ fidei,dum inuiſibiliter corpus & ſanguinẽ Domini noſtri ſumimus.Nec facta cõſecratione remanet in hoc ſacramento forma ſubſtãtialis panis:quia ſi remaneret,nihil de pane cõuerteretur in corpus Chriſti,niſi ſola materia:vnde ſequeretur,quòd non cõuerteretur in corpus Chriſti totum, ſed in eius materiam, quod repugnat formæ ſacramẽti,quę dicit,Hoc eſt corpus meum.Operationes itaque panis,quæ cõſequuntur ipſum

An panis conuerti poſſit in Chriſti corpus.

In hoc ſacramento remanent accidentia panis & vini.

Facta conſecratione non remanet forma ſubſtantialis panis.

ratione

ratione accidentium, ſicut immutare ſenſum,& ſim. inueniūtur in ſpeciebus panis poſt conſecrationem propter accidentia,quæ remanent:operationes autem conſequentes panem,vel ratione materiæ vel ratione formæ, vt quòd cō firmet cor hominis,inueniuntur in hoc ſacramento nō propter formam, vel materiam, quæ remaneat,ſed quia miraculosè conferuntur ipſis accidentibus, vt infrà dicetur. Inſtantaneáque eſt iſta cōuerſio triplici ratione. Primò,quia ſubſtantia corporis Chriſti,ad quam terminatur conuerſio, non ſuſcipit magis,& minus.Secundò, quia in conuerſione iſta nō eſt aliquod ſubiectum, quod ſucceſſiuè præparetur. Tertiò,quia agitur virtute Dei infinita.Triplici enim ratione aliqua mutatio eſt inſtantanea. Vno modo ex parte formæ,quæ eſt terminus mutationis: ſi enim ſit aliqua forma, quæ non recipiat magis,& ideo quia forma ſubſtātialis non recipit magis,& minus:inde eſt,quòd ſubitò ſit eius introductio in materia.Alio modo ex parte ſubiecti,quod quandoque ſucceſſiuè præparatur ad ſuſceptionem formæ:vt aqua,quæ ſucceſſiuè calefit.Quando verò,ipſum ſubiectum eſt in vltima diſpoſitione ad formam,ſubitò recipit ipſam: ſicut diaphanum ſubitò illuminatur.Tertio modo,ex parte agentis,qui eſt infinitæ virtutis. Vnde ſtatim poteſt materiam ad formam diſponere. Sic itaque eſt conuerſio iſta, quæ perficitur per verba Chriſti à ſacerdote prolata:datúrque primum inſtans,in quo eſt ibi corpus Chriſti, non autem datur vltimum inſtans, in quo ſit ſubſtantia panis.Sed datur vltimum tempus: cùm non componatur ex inſtantibus conſequenter ſe habentibus,vt in mutationibus naturalibus,ſicut probatur in 8. Phyſicorum. Et quia hæc conuerſio,quantùm ad aliquid, conuenit cum creatione,& tranſmutatione naturali,& quantum ad aliquid ab vtraque differt,poſſumus dicere quòd ex pane fit corpus Chriſti, ſicut ex non ente fit ens:quia præpoſitio Ex,ordinem ſignat. Sed non eſt dicendum, quòd panis fit corpus Chriſti, vel quòd de pane fiat corpus Chriſti:quia præpoſitio De,cauſam cō ſubſtantialem ſignificat: quæ conſubſtantialitas extremorum in tranſmutatione naturali attenditur ſecundùm conuenientiam in ſubiecto. Habétque conuerſio iſta commune cum creatione,quòd excellit omnes mutationes: ſed ex parte termini , ad quem eſt mutatio videlicet ad corpus Chriſti

Conuerſio iſta fit in inſtanti.

Christi, ipsam creationem superat transmutatio ista, quæstione 75.

De Modo, quo Christus existit in hoc Sacramento.

Cap. 76.

Totus Christus sub hoc sacramento cõtinetur.

TOtum Christum in hoc sacramento esse fides catholica confitetur: dupliciter enim aliquid Christi est in sacramento. Vno modo ex vi sacramenti: alio modo ex naturali concomitantia. Primo modo sub illis speciebus panis, & vini, est substantia corporis, & sanguinis, quæ per verba formæ huius rei effectiua significatur, cùm dicitur Hoc est corp⁹ meum. Hic est sanguis meus. Sed ex naturali cõcomitantia in hoc sacramento est id, quod realiter est cõiunctũ ei, in quod prædicta cõuersio terminatur: nã si duo sunt realiter coniuncta, vbicunque est vnum realiter, oportet & aliud esse. Propria autem totalitas substantiæ in hoc sacramento continetur, quæ in parua, & magna quantitate est, sicut tota natura aeris in magno, vel paruo aere, & tota natura hominis in magno, vel paruo hõmine. Et sub vtraque specie sacramenti totus est Christus: aliter tamẽ, & aliter. Sub speciebus enim panis est corpus ex vi sacramenti, & sanguis ex cõcomitantia, & ècontra. Sic etiam ex concomitantia anima, & diuinitas. Offertúrque sanguis separatus ad repræsentandam passionem Christi, atque ad demõstrãdum eius effectum: quia corpus exhibetur ad salutem corporis, & sanguis pro salute animæ. Nõ tamen alia pars seorsum consecratur: cùm non sint aliæ partes abinuicem separatæ, iuxta illud, Os non comminuetis ex eo. Sic etiam corpus Christi in hoc sacramento est ex vi sacramenti per modum substantiæ, & non per modum illũ, quo quantitas dimensiua alicuius corporis est sub quantitate dimensiua loci. Patet autem naturam substantiæ totã esse sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris: & hoc indifferẽter, siue sint dimensiones actu diuisę, vel etiam actu indiuisę, sed potentia diuisibiles, & ideo patet totum Christum esse sub qualibet parte specierum panis, etiam integra manente hostia,

Totus Christus sub vtraque specie continetur.

Totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, & vini.

stia,& non solùm cùm frangitur. Ponúntque aliqui exemplum de imagine apparēte in speculo, quæ vna apparet ipso integro, fracto autem singulæ appatent in singulis partibus speculi: quamuis nō sit omninò simile. Quia multiplicatio huiusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diuersas reflexiones ad diuersas partes speculi: hic verò non est nisi vna consecratio, propter quam Christi corpus est in hoc sacramento. Ex vi itaque sacramenti quantitas dimensiua corporis Christi non est in hoc sacramento: patet enim quantitatem dimensiuam remanere facta consecratione, sola substantia panis transeunte. Sed quia substantia corporis Christi realiter non denudatur à sua quantitate dimēsiua, & ab aliis accidentibus, hinc est, quòd ex vi realis concomitantiæ est in hoc sacramento tota quātitas dimensiua corporis Christi, & omnia accidentia eius. Nec est diffinitiuè in hoc sacramento Christi corpus: quia sic nō esset alibi quàm in illo altari, vbi conficitur hoc sacramentum, cùm tamen sit in cælo in propria specie, & in multis altaribus sub specie sacramenti. Sic etiam non est circunscriptiuè: cùm non sit ibi secundum commensurationem propriæ quantitatis. Non enim est Christi corpus in hoc sacramento, sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo videlicet modo, quo substantia continetur à dimensionibus, vnde accidentia secundum realem concomitantiam illud consequuntur. Sic etiam non mouetur per se secundum locum, sed solùm per accidens: quia id, quod non est in loco, non mouetur per se in loco, sed solum ad motum eius, in quo est. Nec etiam per se mouetur secundum esse, quod habet in hoc sacramēto: quia id, quod de se habet esse indeficiens, non potest esse principium deficiendi, sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo, sicut Deus, cuius esse est indeficiens, & immortale, in aliqua creatura corruptibili esse definit, per hoc quòd ipsa creatura esse definit. Sic ergo Christus, cum esse habeat indeficiens, & incorruptibile, non desinit esse sub sacramento, nec per hoc, quòd ipsum desinat esse, nec per motum localem sui: sed solùm per hoc, quòd species huius sacramenti desinunt esse, quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Vnde Christus immobiliter est per se loquendo in hoc sacramento. Et quia Christi corpus per modum substantiæ est in sacramento, substanria autem

An tota quantitas dimensiua corporis Christi sit in hoc sacramento.

Corpus Christi nō sit in sacramēto sicut in loco.

An corpus Christi sit mobiliter in sacramento.

autem, vt talis, non est visibilis oculo corporali, nec sensui, aut imaginationi subiacet, sed solùm intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ideo, propriè loquendo, corpus Christi secūdùm modum essendi, quem habet in sacramento, neque sensu, neque imaginatione percipi potest, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Diuersimodè autem percipitur à diuersis intellectibus: nam iste modus essendi est penitùs supernaturalis, & ideo ab intellectu diuino secundum se visibilis est, & per consequens ab intellectu angeli, vel hominis Beati, qui per visionē diuinæ essentiæ, secundum participatam Charitatem diuini intellectus, supernaturalia videt. Sed ab intellectu Viatoris non potest cōspici nisi per fidem: nec etiam angelus secundum sua naturalia sufficit videre. Et cùm in hoc sacramēto miraculosè videtur caro, aut sanguis, aut aliquis puer, si hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur, ac si expressè viderent exteriùs carnem, sanguinem, vel puerum, nulla tamen facta immutatione ex parte sacramenti, imò aliis videntibus sub specie panis, patet non desinere esse Christum sub hoc sacramento tali apparitione facta: cùm nulla immutatio fiat ex parte sacramenti. Nec hoc pertinet ad deceptionem: quia talis species diuinitùs formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, videlicet vt manifestetur Christi corpus esse sub hoc sacramento. Ita etiā sine deceptione Christus apparuit Discipulis euntibus in Emaus. Sed quando contingit talis immutatio realiter exteriùs existens non ad horam, sed per longum tempus permanens, dicendū est manentibus dimēsionibus prioribus miraculosè fieri quandam immutationē circa alia accidentia, putà figuram, & colorem, vt videatur caro, sanguis, vel puer: nec est ibi deceptio, vt dictum est. Vnde patet remanētibus illius dimensionibus, quæ sunt fundamēta aliorum accidentium, vt infrà dicetur, verè remanere Christi corpus in hoc sacramento. q. 76.

An sit Christi corpus in hoc sacramento, quando caro, sanguis, vel puer ibi apparet.

Accidentia remanent sine subiectō in hoc sacramento.

De Accidentibus remanentibus in hoc Sacramento. Cap. 77.

Accidētia panis, & vini remamēt sine subiecto in hoc sacramento: nō enim manet substantia panis: & vini, in qua

in qua sint:nec sunt in substantia corporis,&sanguinis Christi,sicut in subiecto, cùm substantia corporis humani non possit affici his accidentibus,nec etiam corpus Christi gloriosum,& impassibile,alterabile est ad suscipiendas tales qualitates.Nec etiam sunt sicut in subiecto in aere circunstante:quia aer non est susceptiuus talium accidentiũ.Nec talia accidentia sunt vbi est aer:quinimò ad motum harũ specierũ aer depellitur.Nec dici potest hoc fieri miraculosè virtute consecrationis : quia verba consecrationis hoc hoc non significant. Restat ergo,accidentia in sacramento manere sine subiecto per infinitam Dei virtutem:quę cõseruat in esse accidens subtracta substantia:sicut etiã alios effectus naturalium causarum producere potest sine naturalibus causis,& sicut corpus humanum formauit in vtero Virginis sine virili semine. Effectus nanque magis dependet à causa prima,quàm à secunda.Et accidentia remanentia in hoc sacramẽto,dicere oportet esse sicut in subiecto in quantitate dimensiua panis vel vini remanente:patet enim ad sensum aliquid quantùm esse ibi coloratum,&aliis accidentibus affectum,nec in talibus sensus decipitur. Vnum nãque accidens dicitur esse subiectum alterius, inquãtùm recipitur in subiecto alio mediante:sicut superficies dicitur subiectum coloris.Vnde quãdo accidenti diuinitus datur, vt per se sit,potest etiam per se alterius accidẽtis subiectũ esse,possuntque species istæ aliquid extrinsecũ immutare: quia diuina virtute datum est eis,vt remaneant in suo esse, quod habebant existente substantia panis& vini.Vnde omnem actionem,quam poterant agere ipsa substantia existẽte,possunt etiam agere transeunte illa in corpus,& sanguinem Christi.Vnumquodque enim agit,inquantùm est ens actu,&sicut se habet ad esse,ita se habet ad agere.Species itaque sacramentales,licet sint formæ sine materia,retinẽt tamen idem esse,quod habebant priùs in materia.Et ideo sicut esse horum accidentium poterat corrumpi,substãtia panis,&vini existente,ita etiam potest corrumpi substantia illa abeunte:corruptibilia autem dupliciter sunt talia accidentia per se,&per accidens.per se , sicut per alterationem qualitatum,& augmentum,vel diminutionem quantitatis, per additionem,vel diuisionem.Per hunc enim modũ cor-

Quantitas dimensiua in hoc sacramẽto subiectum est aliorũ accidentiũ.

Species remanentes in sacramẽto an aliquid exterius immutare possint.

An species sacramentales corrumpi possint.

rumpi possunt hęc accidentia post consecrationem: quia & ipsa quātitas dimensiua remanens, potest diuisionem, & ad ditionem recipere, & cùm sit subiectum qualitatū sensibilium, potest etiam esse subiectum alterationis earū, putà si alteretur color, aut sapor panis & vini. Per accidens etiam possunt corrumpi post consecrationem: quia etsi subiectū non remanet, restat tamen esse, quod habebant hæc accidētia in subiecto, quod est conforme subiecto: & ideo corrumpi potest à contrario agente, sicut corrumpebatur per alterationem substantia panis. Distingui tamē debet inter has corruptiones: quia si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quæ non sufficisset ad corruptionem panis, & vini, nō desinit esse Christi corpus in sacramento. Secus si esset tanta, quod fuisset corrupta substantia panis, quia tunc non remanet ibi Christi corpus. Et hoc dicitur, siue fiat immutatio ex parte qualitatis, siue quantitatis, putà si puluerizetur panis, & in tam minutas partes diuidatur, quod iam nō remanet species panis, nam tunc non remaneret ibi corpus Christi. Generatùrque aliquid ex speciebus sacramētalibus vt patet ad sensum, etsi difficile sit videre, quomodo hoc fiat: patet enim ex corpore Christi & sanguine non esse, cùm sint hæc incorruptibilia. Nec ibi adest substantia panis & vini, vt suprà dictum est, neque etiam esse potest ex aere circunstante, vt quidam dixerunt, cùm nulla prius in aere circunstante apparuerit corruptio, ex qua vermes, vel cineres generētur, nec talis est aeris natura, quòd ex eo per tales alterationes talia generentur. Possétque contingere in magna quantitate hostias comburi, seu putrefieri, quod non esset possibile tantùm de corpore terreno ex aere generari. Nec etiam dicendum est, substantiam panis, & vini redire: quia sic esset necesse substantiam corporis Christi in illam conuerti, quod non est possibile. Quare dicendū est in ipsa consecratione miraculosè dari quantitati dimensiuæ panis, & vini, quòd sit primum subiectum subsequētium formarū, quod est propriū materiæ: & inde omne id sequi, quod ad materiā pertinet. Vnde quidquid posset generari ex materia panis, si adesset, totum potest generari ex prædicta quātitate dimensiua panis vel vini: non quidē nouo miraculo sed ex vi miraculi priùs facti. Cùm itaque species sacramē

Ex speciebus sacramentalibus aliquid generari potest.

tales

tales conuerti possint in substantiam aliquã, quæ ex eis generatur, per eandẽ rationem nutrire possunt: quamuis quidam falsò dicant, quod non nutriant, sed solùm reficiant, & confortent, contrarium enim patet ad sensum, si vinum, & hostiæ in magna quantitate sumerentur. Species enim sacramentales, etsi non sint ea, ex quibus corpus hominis cõstat, conuertuntur tamẽ in ea (vt dictũ est) & substantiæ vim habẽt. Franguntúrque species istæ sacramẽtales, vt patet ad sensum: fractióque ista est, sicut in subiecto, in quantitate dimensiua panis, vt alia accidẽtia. Et sicut species istæ sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio harum specierum est sacramẽtum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero. Et quia istę speciẹs virtute cõsecrationis adipiscuntur modum essendi substantię, ita etiã cõsequuntur modum agendi, & patiendi, vt agere, & pati possint quidquid ageret, vel pateretur substãtia panis, si ibi pręsens esset. Patet autem, quòd si ibi esset substantia vini, quòd liquor aliquis posset ei misceri: sed secundùm formam liquoris, & secundum quantitatem diuersus esset effectus. Quare si fiat tanta permixtio liquoris, quòd perringat ad totum vinũ cõsecratum, & fiat permixtum, erit aliud numero, & nõ remanebit ibi sanguis Christi. Si verò fiat tam parua adiunctio, quòd non possit diffundi per totum, sed solùm ad aliquam partem specierum, desinit ibi esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, & sub alia remanebit: tãdiu enim corpus, & sanguis Christi manet in hoc sacramento, quandiu species manent eędem numero. q. 77.

Species sacramentales nutrire possunt.

Species sacramentales franguntur in hoc sacramento.

An aliquis liquor possit commisceri vino cõsecrato.

De *forma huius* Sacramenti. *Cap.* 78.

SAcramentũ istud ab aliis differt. Primò, quia hoc perficitur in consecratione materiæ: alia verò perficiuntur in vsu materię cõsecratę. Secundò in aliis sacramentis cõsecratio materię cõsistit solùm in quadam benedictione, ex qua materia consecrata instrumentaliter accipit quandam virtutem spiritualem, quę per ministrum animatum instrumentum potest ad inanimata instromẽta procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materię consistit in mi

An hæc sit forma sacramenti, Hoc est &c.

raculosa conuersione substantiæ,quæ à solo Deo perficitur: vnde minister in hoc sacramento perficiendo nil habet nisi prolationem verborũ.Forma itaque huius sacramenti differt ab aliis:quia illę important vsum materiæ,videlicet cõsignationem,ordinationem,& simil.sed forma huius importat solam consecrationem materiæ, quæ in transubstantiatione consistit. Vnde formæ aliorũ proferuntur ex persona ministri,videlicet, Baptizato te,Cõfirmo te,seu per modũ imperantis,aut deprecantis,vt in sacramentis ordinis,& extremę vnctionis:sed forma huius profertur quasi ex persona ipsius Christi loquẽtis,vt intelligatur ministrũ nil agere, nisi quòd profert verba Christi.Coueniens ergo forma cõ[secrat]ionis panis est, Hoc est corpus meum. Forma enim [...] debet,quòd in sacramento efficitur,videlicet cõ[uersio] panis in corpus Christi: quæ conuersio cùm sit [inst]antanea , exprimitur, vt in facto esse:quia terminus ad quẽ habet propriam naturã suę substantiæ: terminus autem à quo non manet secundùm substantiã, sed solùm secundũ accidentia,quibus sensui subiacet. Quare conuenienter terminus à quo exprimitur per pronomen demõstratiuum relatum ad accidentia manentia:terminus verò ad quem exprimitur per nomẽ significans naturam eius, in quod fit cõuersio,quod est totũ corpus Christi.Conueniénsque est forma consecrationis vini, Hic est calix sanguinis mei:vsque ad hæc,Quotiescũque feceritis. Nam cùm dicitur,Hic est calix sanguinis mei,ipsa conuersio vini in sanguinem significatur. Per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quæ operatur in hoc sacramento: quæ quidem ad tria ordinantur.Primò quidem,& principaliter ad adipiscendam æternam hæreditatem, vt dicitur ad Hebr.10.Habemus fiduciam in introitu Sãctorum:& ideo ponitur,Aeterni testamenti. Secundò , ad iustitiam gratiæ, quæ est per fidem in sanguine ipsius,vt dicitur ad Romã.3. & quantùm ad hoc ponitur Mysterium fidei. Tertiò,ad remouenda peccata,quę sunt istorum impedimẽta, subditur, Qui pro vobis, & pro multis effundetur in remissionẽ peccatorum. Sanguis enim Christi emundat conscientias nostras,vt dicit Apostolus ad Hebræos nono. Et cùm hoc sacramentũ dignius sit aliis,in verbis formalibus ipsius inest

quædam

Conueniens forma est, [...]

Conueniens forma consecrationis vini.

quædā virtus creata ad conuerſionem huius ſacramenti faciendam:inſtrumentalis tamen,ſicut & in aliis ſacramētis. Hæc enim verba prolata ex perſona Chriſti,& eius mandato,cōſequuntur virtutem inſtrumentalem ab ipſo Chriſto, ſicut & alia eius facta,vel dicta inſtrumentaliter ſalutiferā virtutem habent.Atque vera eſt prædicta locutio,Hoc eſt corpus meum, quam intelligere oportet ſecūdum vltimū inſtans prolationis verborum:non tamen ita,quòd præſupponatur ex parte ſubiecti id,quod eſt terminus cōuerſionis,ſcilicet,quòd corpus Chriſti ſit corpus Chriſti:nec etiā illud,quòd fuit ante cōuerſionē,ſcilicet panis,ſed id,quod communiter ſe habet,quantùm ad vtrunque,ſcilicet contentum ſub illis ſpeciebus in generali.Pronomē enim Hoc, ſubſtantiā demonſtrat abſque determinatione propriæ naturę ſub accidentibus contentam,quæ primò fuit panis,& poſteà eſt corpus Chriſti.Fit namque conuerſio iſta nō ſucceſſiuè,ſed in inſtanti.Conſequitúrque ſuum effectum conſecratio panis,antequàm perficiatur forma conſecrationis vini:quia requiritur propter verbum pręſentis temporis rē ſignificatam ſimul tempore eſſe cum ipſa ſignificatione locutionis:alioqui ſi in futurum expectaretur,non eſſet verū dicere,Hoc eſt corpus meum,cùm ſtatim oporteat rem ſignificatam adeſſe, quæ eſt effectus huius ſacramenti.Vnde poſt prolationem verborum, ſtatim Chriſti corpus adoratur:adéſtque ibi ſanguis per realem concomitantiam ex vi ſacramenti, ſicut econuerſo in conſecratione vini.Atque hoc ſacramentum eſt vnum perfectione, etſi ex duobus conſtituatur,cibo videlicet,& potu.q.78.

An prædictis verbis inſit aliqua virtus creata effectiua conſecrationis.

An hæc locutio ſit vera, hoc eſt corpus meum.

Forma conſecrationis panis conſequitur effectum ante conſecrationem vini.

De Effectibus huius Sacramenti.

Cap. 97.

PEr hoc ſacramētum gratia cōfertur:cōſideratur enim eius effect⁹ primò, & principaliter ex eo,ꝙ in ipſo cōtinetur Chriſtus,qui ſicut viſibiliter veniēs in mūdū, vitam gratiæ contulit mundo,ita in hominem ſacramentaliter veniēs,vitam gratiæ operatur in ipſo, vt dicitur Ioan. 6.Qui manducat me,viuet propter me. Secundò conſide-

Per hoc ſacramentū confertur gratia.

ratur,quòd per hoc sacramētum repræsentatur passio christi:vnde effectus remissionis peccatorū factus per ipsum, fit etiam per hoc sacramētum,vt dicit Chrysost. super Ioā. decimonono.Tertiò,cōsideratur effect⁹ eius ex modo quo traditur hoc sacramentum per modū cibi,& potus:& ideo omnem effectum,quem facit cibus,& potus naturalis in vita corporali sustentando,augendo,& reparādo , facit hoc sacramentum in vita spirituali.Quartò,consideratur effectus ex speciebus ,in quibus traditur sacramentum:cōstat enim panis,& vinum ex multis acinis in vnum constitutis: quod charitatem designat,quæ sine gratia non est.Et tā ex ipso christo contento, quàm ex repræsentatione passionis eius,effectus huius sacramenti est adeptio gloriæ:per suā enim passionem aperuit nobis christus aditum vitæ æternæ.Non tamen statim introducit in gloriam,vt priùs compatiamur simul,& posteà conglorificemur:cuius figura legitur 3.Reg.19.de Helia qui cōmedit,&bibit, & ambulauit in fortitudine cibi illius 40. diebus vsque ad montē Dei Horeb.Quod sacramentum si consideratur secūdùm se,virtutem habet ex passione christi ad remittēda,quæcūque peccata.Si verò consideratur per comparationē ad eū qui suscipit hoc sacramentum, habentem conscientiam peccati mortalis,tunc impeditur eius effectus: tum quia talis non viuit spiritualiter,& sic non debet spirituale nutrimentum suscipere,quod nō est nisi viuentis:tum etiam quia non potest vniri Christo,dum est in affectu peccandi mortaliter. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccatorum dupliciter. Vno modo non perceptum actu,sed voto:sicut cū quis prius iustificatur à peccato. Alio modo perceptum ab eo,qui est in peccato mortali:cuius consciētiam,& affectum non habet.Forte enim primò nō fuit sufficienter contritus: sed postea deuotè, & reuerenter accedens consequitur,per hoc sacramentum charitatis, quæ contritionem perficiet, & remissionem peccati sortietur. Cùm itaque petimus,vt hoc sacramentum sit ablutio scelerum,intelligitur eorum, quorum notitiam non habemus, vel vt contrario perficiatur , seu vt robur detur ad scelera vitanda. Et virtute huius sacramenti peccata venialia remittūtur:sumitur enim sacramentum istud sub specie cibi nutrientis,nutrimentum autem cibi est necessarium corpori

Effectus huius sacramenti est adeptio gloriæ.

An effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.

Poti ad restaurãdum id quod deperditur quotidie per actionem caloris naturalis. Sed spiritualiter in nobis aliquid quotidie deperditur ex calore concupiscentiæ per peccata venialia, quæ diminuunt feruorem charitatis, ideo competit huic sacramento, vt ipsa venialia remittat: quod etiam facit res huius sacramenti, quæ est charitas, non solùm quantùm ad habitum, sed etiam quantùm ad actum, qui excitatur in hoc sacramento. Et quia sacramentum istud est sacrificium, & sacramentum, prout offertur, & sumitur: ideo si consideratur vt sacrificium, habet vim satisfactiuam: in satisfactione autem magis attenditur affectus offerentis, quàm quantitas oblationis, vt dicitur de vidua illa Luc. vigesimoprimo. Quare etsi oblatio ista sufficiat pro omni pœna, est tamen satisfactoria pro offerentibus secundùm quantitatem deuotionis, & non pro tota pœna. Si verò consideratur vt sacramentum, directè habet illum effectum, ad quem institutum est, videlicet ad spiritualiter nutriendum per vnionem ad Christum, & membra eius: sicut & nutrimẽtum vnitur nutrito. Sed quia vnio fit per charitatem, ex cuius feruore consequitur quis remissionem non solùm culpæ, sed etiam pœnæ, hinc est, quòd ex consequenti per quãdam concomitantiãm ad principalem effectum consequitur homo remissionem pœnæ, non quidem totius, sed secundùm modum suæ deuotionis, & feruoris. Præseruatúrque homo per hoc sacramentum à peccatis futuris. Nã sicut per cibum, & medicinam interius roboratur natura hominis contra interiora corrumpentia, & præseruatur à morte futura, & sicut per arma, quibus tegitur corpus, contra exteriores impugnationes munitur, sic per hoc sacramentum coniungitur Christo, & tanquam per cibum spiritualem, & medicinam roboratur vita spirituali, repelluntúrque exteriores dæmonum impugnationes. Vnde dicit Chrisostomus super Io. Vt leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo. Prodéstque hoc sacramentum sumentibus & per modum sacramenti, & per modum sacrificij: quia pro omnibus offertur, vt dicitur in canone Missæ. Replentur enim sumentes omni cælesti benedictione: etsi post sacramentum aliquando contingat peccare per arbitrij flexibilitatem. Illis verò qui non sumunt, prodest per modum sacrificij plùs,

Per hoc sacramentũ remittuntur venialia.

An tota pœna remittatur per hoc sacramentũ.

Per hoc sacramentũ præseruatur homo à peccatis futuris.

Prodest hoc sacramentum alijs quàm sumentibus.

An impediatur effectus huius sacramenti per peccata venialia.

& minùs, secundùm eorum deuotionem maiorem, vel minorem ad ipsum. Peccata verò venialia dupliciter considerantur. Vno modo prout sunt præterita, & sic non impediũt huius sacramenti effectum, quia potest aliquis post multa peccata venialia tam deuotè accedere ad sacramentum, vt plenariè huius sacramenti effectum consequatur. Alio modo prout sunt præsentia: & sic non in toto impediũt effect⁹ huius sacramenti, sed in parte. Est enim effectus sacramẽti non solùm adeptio habitualis gratiæ, vel charitatis, verùm etiam actualis quædam refectio dulcedinis spiritualis, quę quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum mente distractus per peccata venialia: sed non tollitur augmentum habitualis gratiæ, vel charitatis. q. 79.

De Vsu huius Sacramenti in communi.

Cap. 80.

Duo modi manducandi corpus Christi.

DVo sunt modi mãducandi corpus Christi. Vnus sacramentalis, & alius spiritualis. Sacramentalis verò, qui ad spiritualem pertingit, non diuiditur contra spirituale, sed includitur ab eo: quia & sacramentũ, & effectus eius sumitur. Ille autem qui sacramentalis solùm est: effectũ sacramenti non consequitur: sed sicut imperfectũ cõtra perfectum diuiditur. Solúsque homo spiritualiter Christũ manducat in hoc sacramento: angeli enim spiritualiter mãducant, prout in sua specie consistit, & sic manifesta visione fruuntur, quam nos expectamus, & ideo dicitur panem angelorum manducare homo, quia primò, & principaliter est ipsorum, qui fruuntur in specie propria, secundario verò est hominum, qui sub sacramento Christum accipiunt. Sacramentaliter autem Christi corpus manducare potest nõ solùm iustus, sed etiam peccator: quamuis quidam falsò crediderint, subitò desinere esse Christi corpus sub illis speciebus, cum labia peccatoris ipsum pertingunt, quod derogat veritati huius sacramẽti. quia vt dictum est, corpus Christi tandiu ibi est, quandiu species manent. Sed istæ tantùm manent, quantum maneret substantia panis, si ibi adesset: substantia verò panis à peccatore assumpta, non statim desine-

An solus homo spiritualiter manducet hoc sacramentum.

An peccator sacramentaliter manducet hoc sacramentum.

ret esse, imo maneret quādiu per calorem naturalem digereretur. Quare tandiu Christi corpus à peccatoribus sumptum manet sub speciebus sacramētalibus. Mortalitérque peccat peccator Christi corpus sacramentaliter sumendo: duplex enim est res huius sacramenti. Vna quidem significata, & contenta, videlicet ipse Christus. Alia significata, & non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Ille ergo, qui sumit hoc sacramentum, ex hoc ipso significat, Christo se esse vnitum, & membris eius incorporatum: quod quidem fit per fidem formatam quam nullus habet cum peccato mortali. Vnde patet quòd qui cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in ipso committit: quare tanquam sacramenti violator sacrilegium incurrit. Non tamen est istud peccatum grauissimum omnium peccatorum: quia grauius vnum dicitur alio, vno modo per se, alio modo per accidens. Per se autem attenditur grauitas ex parte obiecti: cùm tantò grauius sit peccatum, quantò id, contra quod peccatur, est maius. Et quia diuinitas Christi maior est sua humanitate, & ipsa humanitas est potior sacramētis humanitatis, hinc est quòd sunt grauissima peccata, quæ committuntur in Deū, vt blasphemia, & infidelitas. Secundariò autem sunt grauiora peccata quæ committuntur in humanitatē Christi. Tertio autem loco, quæ committuntur contra sacramenta pertinentia ad humanitatem Christi: & post hæc sunt alia peccata commissa contra puras creaturas. Per accidens verò vnum peccatum est grauius alio ex parte peccantis: vt peccatum ex ignorantia, vel infirmitate leuius est peccato ex contemptu, vel ex certa scientia, & sic de aliis circunstantiis. Vnde peccatum istud in quibusdam potest esse grauius sicut in his, qui accesserunt ex contemptu ad hoc sacramentum: in quibusdam minus graue, vt in accedentibus cum mortali ex quodam timore, ne in peccato deprehendantur. Manifestis itaque peccatoribus, & petentibus non debet sacra communio dari, si verò non sunt manifesti, sed occulti, non potest eis denegari: quia quilibet Christianus ex hoc ipso, quòd baptizatus est, admittitur ad dominicam cœnam, nec potest ei ius suum tolli, nisi pro aliqua causa manifesta. Potest tamen sacerdos, qui conscius est criminis.

Mortaliter peccat quis sumēdo corpus Christi in peccato.

An hoc peccatum sit grauissimū omnium aliorum.

An sacerdos possit denegare corpus Christi peccatori petenti.

accipiat:ficut enim quotidie indiget homo falutifera Chrifti virtute,fic poteft quotidie hoc facramentum laudabiliter fufcipere.Nec licet à communione omninò ceffare:quia fpiritualiter faltem omnes manducare tenentur, quòd eft Chrifto incorporari,fine quo non poteft effe falus. Sed fpiritualis manducatio includit defiderium percipiendi hoc facramentum,quod cùm fieri poteft, adimpleri debet: vnde patet,teneri hominem ad hoc facramentum fumendum nō folùm ex ftatuto ecclefiæ determinatis temporibus, fed etiam ex mandato Domini dicentis, Lucæ 22.Hoc facite in meam commemorationem.Et circa vfum huius facramenti duo confiderari poffunt. Vnum ex parte ipfius facramenti:aliud ex parte fumentium. Ex parte enim facramenti conuenit, quòd vtrunque fumatur, fcilicet corpus, & fanguis,quia in vtroque confiftit perfectio facramenti: vnde facerdos,ad quem pertinet confecrare, & perficere, nullo modo debet,cùm confecrat, corpus fine fanguine fumere. Sed ex parte fumentium propter reuerentiam,& cautelam, prouidè obferuatur,vt populo fanguis fumendus non detur,ne aliquid accidat,quod vergat in iniuriam tanti myfterij,cū creuerit multitudo populi Chriftiani, in quo funt iuuenes,fenes,& paruuli, quorum quidam non funt tantæ difcretionis,vt cautelam debitam adhibeant circa vfum facramenti.Nec ex inde fequitur aliquod detrimentum:quia facerdos in perfona omnium fanguinem offert, & fumit,& fub vtraque fpecie totus Chriftus continetur.q.80.

Licet quotidie fumere hoc facramentū. *Non licet à communione omnino ceffare.* *An liceat fumere Chrifti corpus fine fanguine.*

De Modo, quo Chriftus vfus eft hoc Sacramento. *Cap.* 88.

Chriftus in vltima cœna fuum corpus fumpfit,& fanguinem,& posteà fumendum Difcipulis tradidit. Sic enim priùs baptizari voluit,quàm aliis baptifmū traderet:ea nanque,quæ docebat,primitùs obferuabat.Et quā uis Chrifto ex hoc facramento gratia nō fuerit augmētata, habuit tamen quādam fpiritualem delectationem in noua inftitutione huius facramenti. Vnde dicitur Luc.22.Defiderio,&c.Deditque Iudæ corpus fuum, & fanguinem, vt nobis

An Chriftus fumpferit fuū corpus & fanguinē.

Iudas sum psit hoc sacramentũ. bis daret exemplum:cùm peccatum illius esset occultum, & sine accusatore, quod non debebat propalari. Vnde exasperatus Iudas ex hoc maiorem sumeret occasionem peccandi. Idémque corpus passibile,& mortale, prout tũc erat, Discipulis dedit: impassibili tamen modo sub specie sacramenti,sicut inuisibiliter, quod erat in se visibile. Corpus enim Christi,secundùm quòd est sub sacramento, nõ comparatur ad ea,quę circunstant mediantibus propriis dimensionibus,quibus corpora se tangunt: sed mediantibus dimensionibus specierum panis, & vini. Quare species illæ sunt,quæ patiuntur,& videntur, non autem ipsum corpus Christi. Et si in triduo passionis in pixide fuisset seruatum hoc sacramentum, vtique in ipso mortuum esset: corpus enim Christi idem est in substantia in sacramento,&in propria specie,sed non eodem modo, quia in propria specie contingit circunstantia corpora per proprias dimensiones, sed non prout est in sacramento. Vnde quicquid pertinet ad Christum,secundùm quòd in se est,potest attribui ei & in propria specie,& in sacramento existenti, vt viuere, mori, dolere:animatum,& inanimatum esse. Illa verò, quæ cõueniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca possunt attribui ipsi existenti in propria specie:sed non prout est in sacramento,vt irrideri,conspui,crucifigi,flagellari,& simil. & ideo Christus, secundùm quòd est sub hoc sacramento, pati non potest:potest tamen mori, passio nanque conuenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. quæst.81.

Christus tale corpus tunc dedit Discipulis, quale habuit.

An Christus si fuisset seruatus in sacramento tempore mortis, vbi fuisset mortuus.

De Ministris huius Sacramenti.

Cap. 82.

Consecratio huius sacramenti est propria sacerdotis.

Consecratio sacramenti huius propria est sacerdotis: conficitur enim in persona Christi. Vnde cùm ex persona alterius fiat, oportet accipere potestatem ad id peragendum. Traditur autem potestas ista sacerdotibus in sua ordinatione,cum eis dicitur,Accipite p[illegible]tatẽ offerendi sacrificium tàm pro viuis,quàm pro defunctis. Episcopis verò traditur potestas, vt agant in persona Christi super corpus eius mysticum:vnde tradunt non solùm populo,sed

etiam

etiam ſacerdotibus ea, ex quibus poſſunt propriis officiis vti, ſicut ſunt conſecrationes eccleſiarum & altarium, benedictio olei, chriſmatis, & infirmorum, atque ſimilia, quæ ipſis reſeruantur, ſicut principibus totius eccleſiaſtici ordinis. Poſſúntque plures ſacerdotes vnam, & eandem hoſtiam conſecrare, nec propter hoc iteratur conſecratio ſuper ipſam, cùm omnium intentio feratur ad idem inſtans conſecrationis. Sacerdotes enim cùm ordinantur, conſtituuntur in gradu eorum, qui à Domino poteſtatem acceperunt conſecrandi in cœna: vnde ſecundum conſuetudinem quarundam eccleſiarum, ſicut Apoſtoli Chriſto cœnanti concœnauerunt, ita noui ordinati Epiſcopo ordinanti concelebrant. Pertinétque diſpenſatio corporis Chriſti ad ſacerdotem, cùm in perſona Chriſti conſecret: ipſe autem Chriſtus, poſtquàm conſecrauit, aliis diſpenſauit. Conſtituitur etiam ſacerdos medius inter populum, & Deum: vnde ſicut ad eũ pertinet populi dona offerre Deo, ita ad ipſum pertinet dona diuinitùs ſanctificata populo tradere. Hoc etiam conuenit propter reuerẽtiam tanti ſacramenti, quòd à nulla re contingitur, niſi conſecrata: quare conſecrantur calices, corporalia, ſimiliter & manus ſacerdotis. Tenetúrque ſacerdos conſecrans ſumere ſacramentum: qui enim ſacrificium offert, ſacrificij particeps fieri debet de illo ſumens, vt dicit Apoſtolus 1. ad Corint. 10. Nónne qui edunt hoſtias, participes ſunt altaris? & cùm illud populo diſpenſet, primus eſſe debet ad ſumendum, oſtendens ſe eſſe diuinorum diſpenſatorẽ. Et quia ſacerdos non virtute propria, ſed in perſona Chriſti, ſicut eius miniſter, hoc ſacramentum conſecrat, ideo non minus perficit malus, quàm bonus: habet enim Chriſtus & bonos & malos miniſtros, atque ad eius excellentiam pertinet, vt ei ſeruiant boni, & mali, atque vt in eius gloriam omnia ordinentur per eius prouidentiam. Verbo nanque creatoris, & virtute Spiritus ſancti perficitur, vt dicit Auguſt. in lib. de Corp. Domini. In Miſſa autem duo conſiderantur: ipſum ſacramentum, quod eſt participale, & orationes quæ fiunt in ea pro viuis & mortuis. Quantum ad primum, non minùs valet miſſa mali, quàm boni, quia vtrobique idem conficitur ſacramentum: orationes autem dupliciter conſiderantur: Vno modo, prout

Plures ſacerdotes poſſunt eã dem hoſtiã cõſecrare.

Diſpenſatio huius ſacramẽti pertinet ad ſacerdotẽ.

Sacerdos conſecrans tenetur ſumere ſacramentum.

Malus ſacerdos ſacramentũ perficit.

An miſſa mali ſacerdotis minùs valeat quàm miſſa boni.

prout habent efficaciam ex deuotione orantis: & sic nõ est dubium, quòd Missa melioris sacerdotis est magis fructuosa. Alio modo, prout oratio profertur à sacerdote in persona totius ecclesiæ, cuius sacerdos est minister, quod ministerium etiam in peccatoribus manet: & quantum ad hoc, est fructuosa peccatoris oratio in Missa, & aliç orationes in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiæ, non autem orationes priuatæ, quia execrabiles sunt, vt dicitur Prouerb. 28. Sed hæretici, schismatici, & excommunicati, verum Christi corpus efficiunt veritate sacramenti, non autem verum veritate fructus. In consecratione enim loquuntur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerunt per ordinis potestatem: vnde verum Christi corpus & sanguinem consecrant. Sed quia ab vnitate ecclesiæ sunt separati, orationes eorum efficaciam non habent, peccántque facientes: quare ad Ecclesiam redeuntes non reordinantur, vt dicit Augustinus in 2. contra Parm. Degradati etiam potestatem consecrandi non amittunt: quia potestas ista ad characterem sacerdotalis ordinis pertinet, qui character perpetuus est, cùm per consecrationem quandam detur. Et ideo iterari non potest: nec episcopus posset auferre: non enim dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter sicut minister Dei, cuius effectus per hominem non tollitur: sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem. Cùm autem tales non recte vtantur, quamuis verè conficiant, imò peccent, nõ licet ab eis communionem accipere, aut eorum Missam audire: qui enim dixerit eis, Aue, communicat operibus illorum malignis, vt dicitur in 2. can. Ioan. quia per sententiam ecclesiæ ab executione consecrandi sunt priuati. Sed à peccatoribus licet communionem accipere, & Missam eorum audire vsque ad sententiam ecclesiæ: quamuis quantùm ad se, ex diuina sententia sint suspensi, non tamen quantùm ad alios. Nec licet sacerdoti à consecratione omninò abstinere: quia quilibet tenetur vti gratia sibi data, cùm fuerit opportunum. Sed opportunitas offerendi sacrificium non solùm attenditur per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet ministrari sacramenta, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione huius sacramenti

Haeretici, schismatici, & excõmunicati an possint consecrare.

Degradati an consiciãt sacramentum.

An liceat talium missam audire, & communionem ab eis recipere.

Non licet sacerdoti omnino abstinere à celebratione

menti sacrificium offertur. Quare sacerdoti etiam non habenti curam animarum, non licet omnino cessare, cum saltem celebrare teneatur in præcipuis festis, & maximè illis diebus, quibus fideles communicare consueuerunt. q. 82

De Ritu huius Sacramenti.

Cap. 83.

Celebratio sacramenti huius immolatio dicitur. Vno modo, quia imago quædam est repræsentatiua passionis Christi, quæ est vera immolatio. Alio modo immolatio dicitur, quātùm ad effectum passionis eius, cùm per hoc sacramentum participes efficiamur fructus dominicæ passionis. Sed quātùm ad primum modum, poterat dici, Christum immolari etiam in figuris veteris Testamenti: quantùm verò ad secundum, proprium est huic sacramēto, quòd in eius celebratione Christus immoletur in altari, quod crucem repræsentat. Et conuenienter determinatur tempus celebrationis ab hora tertia vsque ad nonam: quia in ipsa repræsentatur mysterium passionis, quæ ea hora fuit. Quotidiéque sumitur: quia quotidie fructu eius egemus propter quotidianos defectus. In die tamen parasceues nō consecratur, cum recolatur passio ea die, prout realiter gesta est, vnde cessat repræsentatio, sed quod pridie reseruatum erat, sumitur propter eius fructum. In die verò Natiuitatis tres Missæ celebrantur propter triplicem Christi natiuitatem. Quarum vna est æterna, & quantum ad nos occulta, & ideo cantatur in nocte, Dominus dicit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te. Alia est spiritualis, qua Christus oritur tanquàm lucifer in cordibus nostris: quare cantatur Missa in aurora, in cuius introitu dicitur, Lux fulgebit hodie super nos. Tertia est natiuitas temporalis, & corporalis secundum quam nobis visibilis processit ex vtero virginali carne indutus, vnde cantatur in clara luce, puer natus est nobis. Et oportet hoc sacramentum celebrari in domo, & vasis sacris propter reuerentiam sacramenti, & ad repræsentandū eius effectum, nam lineus pannus requiritur propter munditiā eius, & calix propter periculum. Celebratúrque in domo, in qua ecclesia designatur, etsi extra portam

In hoc sacramento Christus immolatur.

Conuenienter determinatur tempus celebrationis

In domo, & vasis sacris celebratur hoc sacramentum.

Christus passus sit, vt ostenderet non pro solis Iudæis mortuum esse. Consecranturque ecclesię, & altaria: nõ quia sint gratiæ susceptiua, sed quia ex ea quandam spiritualem virtutem adipiscuntur, per quã diuino cultui apta redduntur, & inde paratiores redduntur homines ad deuotionẽ. Ideóque probabiliter à quibusdam dicitur in ecclesiis consecratis remitti peccata venialia, in eius ingressu, sicut per aspersionem aquæ benedictæ: quia consecratio altaris repræsentat Christi sanctitatem, & consecratio ecclesiæ sanctitatem eius, & in Psal. dicitur, Benedixisti Domine terram tuam, &c. ideo solennitas earum celebratur octo diebus, ad designandam beatam resurrectionem Christi & membrorum ecclesiæ. Et quia in hoc sacramento totũ mysterium nostrę salutis comprehenditur, ideo præcæteris cum maiori solennitate agitur. prima ergo pars est laus diuina, quæ fit in introitu, & quasi semper de psalmis sumitur: quia per modum laudis comprehendunt quidquid in sacra Scriptura cõtinetur. Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dum pluries misericordia petitur, dicendo, Kyrie eleison. Tertia pars commemorat cælestem gloriam, ad quam tendimus post præsentem miseriam, cum dicitur, Gloria in excelsis. Quarta orationem facit: posteà legitur epistola ad instructionem, & cantatur Graduale, quod profectum vitæ significat: vel Tractũ, qui designat spiritualem gemitum, legitúrque Euangelium per diaconos, qui sunt primi ministri: & quia Christo credimus, subitò cantatur Symbolum, maximè diebus festis Christi, beatæ Virginis, & Apostolorum, qui hanc fidẽ fundauerunt. populo igitur instructo, acceditur ad celebrationẽ mysterij, quod offertur, consecratur, & sumitur vt sacramentum. Circa oblationem duo agũtur, scilicet laus populi in cãtu offertorij, per quod significatur lætitia offerentium, & oratio sacerdotis, qui petit, vt oblatio populi sit Deo accepta: & posteà orat dicẽs, Domine Deus custodi hanc voluntatem. Deinde circa consecrationem excitatur populus ad deuotionẽ in præfatione: vnde & monetur sursùm cor habere ad Dominum. Finita præfatione, populus deuotè laudat deitatẽ Christi cũ angelis dicens, Sanctus, &c. & humanitatem cum pueris dicens, Benedictus qui venit, &c. Deinde sacerdos secretò commemorat,

Conuenienter ordinantur, quæ dicuntur circa hoc sacramentum.

morat, primò quidem eos pro quibus hoc sacrificiũ offertur, scilicet pro vniuersali ecclesia, pro his, qui in sublimitate sunt constituti, & specialiter quosdam, qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundò implorat Sanctos, & cõsecrat: postea excusat præsumptionem per obedientiam, petitque hoc sacrificium, quantùm ad nos, esse acceptum. Præparátq; populum, primò per orationẽ Dominicam ad percipiendum, secundò per pacem. Deinde percipitur sacramentũ, & Missæ celebratio in gratiarum actione terminatur. Sunt etiam conuenientia ea, quæ in celebratione huius sacramẽti aguntur: significant enim verbis, vel factis aliqua pertinẽtia ad passionem Christi, vel ad corpus mysticũ, seu ad vsum huius sacramenti, qui debet esse cum deuotione & reuerẽtia, vt lotio manuum, & thurificatio, ad repræsentandũ effectũ gratiæ, qua sicut bono odore Christus plenus fuit, & ab eo deriuatur ad fideles officio ministrorũ. Consignatio crucis, quia ex virtute eius fructum sacrificij recipimus. De particularibus signis latè rationes reddit auctor, repræsentant enim ea, quæ in passione Christi facta sunt. Quinquies se vertit ad salutãdũ populum sacerdos, ad designandũ, quòd quinquies in die resurrectionis manifestauit se Dominus: salutat autẽ septies populum, scilicet quinque vicibus, quibus se conuertit ad populum, & bis, quando se conuertit, scilicet cùm ante Præfationem dicit, Dominus vobiscum, & cum dicit, Pax Domini sit semper vobiscum: ad designãdã gratiam septiformẽ Spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis, prima vice debet dicere, Pax vobis, vt Christus Discipulis resurgens dixit, cum eius personam præcipuè repræsentet. Pars hostiæ in calicẽ ponitur, & significat eos, qui viuunt in hoc mũdo: pars extra calicem seruata plenè Beatos designat, quantùm ad animam, & corpus. Pars verò comesta cęteros, vel diuisionẽ corporis ab anima ipsius Christi, seu distributionem gratiarũ Dei. Potéstque sufficiẽter occurri defectibus, circa celebrationem huius sacramẽti occurrentibus, statuta ecclesiæ obseruando. Nam si moritur, vel infirmitate aliqua impeditur Sacerdos, si est ante cõsecrationem, nõ oportet per alium suppleri: si verò incepta est, per alium debet suppleri, & si Sacerdos post consecrationem recolit se aliquid comedisse, vel bibisse, vel aliquod peccatum commisisse, quia semper faciendum est, quod mi-

Cõuenientia sunt ea quæ aguntur in celebratione huius sacramenti.

Potest occurri defectibus circa celebrationem huius sacramenti.

nus habet de periculo, vbi euenit difficultas, ne committatur sacrilegium, tunc debet pœnitere cum proposito confitendi, & sacramentum sumere. Sic etiam ante consecrationem, si ex dimissione scandalum timeretur, & si musca, vel aranea, seu venenosum animal in calicē incideret, si est ante consecrationem debet eiici & aliud poni: post consecrationem debet animal cautè capi, & diligenter lauari, & cōburi, & ablutio cum cinetibus in sacrariū mitti. Venenū verò nullo modo debet sumi, nec alij dari, ne calix vitæ vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis cōseruari: & ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calice, & denuo cōsecrare, & sumere. Et si aqua in calice non sit posita ante cōsecrationem ponere debet, posteà minimè: tū quia aqua nō est de necessitate sacramenti, tum quia sequeretur corruptio sacramenti in aliqua parte, vt suprà dictum est. Si verò post consecrationem percipiat nō esse positum vinū, debet ponere vinum cum aqua, & resumere à verbis consecrationis sanguinis: sed si hoc perceperit post sumptionē corporis, debet apponere aliam hostiam iterum consecrandā simul cū sanguine, quia si diceret verba cōsecrationis sanguinis sola, non seruaretur debitus ordo cōsecrādi. Si verò inciperet à consecratione sanguinis, & repeteret omnia verba consequentia, non competerent, nisi adesset hostia cōsecrata: occurrunt enim in verbis illis quędam dicenda, & fienda non solùm circa sanguinem, sed etiam circa corpus. Et debet in fine sumere hostiam iterum cōsecratam, & sanguinem: non obstante etiam si prius sumpserit aquā, quæ erat in calice. Quia præceptū de perfectione sacramenti maioris est ponderis, quàm præceptum, quòd hoc sacramentū à ieiunis sumatur. Et si non recordatur Sacerdos se dixisse aliqua eorum, quæ dicere debuit, si ea non sunt de forma, non necessitatur resumere, & ordinem sacrificij mutare: sed debet vlterius procedere. q. 83.

De Sacramento Pœnitentiæ. Cap. 84.

Pœnitentia est sacramentum.

POenitentia, quæ in ecclesia agitur, sacramētum est: in illo enim, quod geritur, aliquid sanctū significatur, tā ex

ex parte peccatoris pœnitẽtis,quàm ex parte sacerdotis ab soluẽtis. Quia peccator pœnitens per ea,quæ facit,& dicit, ostẽdit cor suum recessisse à peccato: similiter per ea quæ agit,& dicit sacerdos circa pœnitentẽ, significat opus Dei remittentis peccata. Actus enim humani, qui largè corporaliũ rerum nomine intelliguntur,pro materia sunt in hoc sacramento,sicut aqua in baptismo,& chrisma in confirmatione. Proxima itaque materia huius sacramenti sunt actus pœnitentis,cuius materia sunt peccata, de quibus dolet,& quæ confitetur,& pro quibus satisfacit. Remota verò materia sunt peccata actualia mortalia,quæ nostra volũtate cõmissa sunt:& cõtra ista propriè,& principaliter est sacramẽtum pœnitẽtię. Propriè quoque,sed nõ principaliter est de peccato veniali, illud enim nostra voluntate committitur: sed non principaliter contra ipsum ordinatur pœnitentia. Originale verò largè dici potest remota materia pœnitentiæ,prout volũtas Adę nostra reputatur: sed nõ propriè,nec principaliter, cùm baptismus sit cõtra ipsum originale institutus. Et forma eius est, Ego te absoluo: quia minister exhibet complementũ sacramenti pœnitentem absoluendo: sacramenta nanque nouę legis efficiunt,quod figurant. Vnde sicut in baptismo,& cõfirmatione dicitur, Baptizo te,&, Signo te signo crucis. ita in hoc sacramento,quod consistit in remouendo vincula peccati, prout sunt materia pœnitẽtiæ,conuenienter dicitur à sacerdote, Ego te absoluo,& in virtute diuina instrumẽtaliter eius verba hoc operãtur. Absolutiones verò in publico factæ in Cõpletorio, & Prima, non sunt sacramentales, sed potiùs orationes quædã ordinatæ ad remissionem venialiũ peccatorum. Nec impositio manuũ sacerdotis requiritur ad hoc sacramẽtum: fit enim illa ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectũ, vt in sacramento confirmationis,in quo confertur plenitudo Spiritus sancti,& in sacramẽto ordinis,in quo datur quędã excellẽtia potestatis in diuinis mysteriis. Sed hoc sacramẽtum ad remotionem peccatorũ magis quàm ad cõsequendam gratiam ordinatur. Sic patet,non esse necessariũ ad salutem simpliciter sacramentum istud,sed solùm ex suppositione, videlicet subiacentibus peccato, vt remoueantur ab eo: hoc enim fit per pœnitentię sacramentũ, in quo virtus

Peccata sunt materia hui9 sacramẽti.

Cõueniens forma huius sacramenti.

Manuum impositio non requiritur ad hoc sacramentum.

An pœnitentia sit necessaria ad salutẽ

passionis Christi operatur per absolutionẽ sacerdotis simul cum opere pœnitentis. Iustis verò, qui nõ peccauerunt, nõ imponitur pœnitentia, vt dicitur 2. Paral. vltimo capite. Vocatúrque pœnitentia secunda tabula post naufragiũ. Quia sicut transeuntibus mare primum remedium est, vt conseruentur in naui integra, secundũ verò est, post fractam nauem, vt tabulæ inhęreant: sic primũ remedium in mari huius vitæ est, vt integritatem suam seruet homo, secundum post perditam integritatem remedium, vt per pœnitentiã ad cor redeat. Sunt enim quædam sacraméta, quę per se ordinantur ad salutem hominis, sicut baptismus, cõfirmatio, & eucharistia, per quæ spiritualem generationem, augmẽtum, & nutrimentũ homo recipit. Sed pœnitentia per accidens ordinatur ad salutẽ, videlicet supposito peccato, vt dictum est: vndè secundum tenet locum respectu status integritatis, quæ confertur per supradicta sacramenta. Conuenientérque in lege noua institutũ fuit hoc sacramentum: nã etsi materia à natura prǽexistat, prout ex naturali ratione mouetur homo ad pœnitendum de malis, quę fecit id tamẽ, quòd est formale, & completiuũ huius sacraméti ex institutione Christi est, ex cuius passione ꝓcedit virtus sacramentorum. Determinauit itaque Christus modũ instituendo clauium potestatẽ, vt scilicet quis doleat de peccato, cum proposito subiiciendi se per confessionem, & satisfactionem clauibus ecclesiæ sub spe consequẽdę venię per virtutẽ passionis, & resurrectionis suæ, vt habetur Luc. vlt. vbi ostenditur efficacia sacramenti: officium autem ministrorũ, Matt. 16. Et quia duplex est pœnitentia, scilicet vna interior, & alia exterior, prima, qua quis dolet de peccato commisso, debet durare vsque ad finem vitæ: nam si placeret peccatum, fructum veniæ perderet, sed exterior pœnitentia, qua quis exteriora signa doloris ostendit, peccata sacerdoti confitendo, & iuxta eius arbitrium satisfaciendo, non debet durare vsque ad finem vitę, sed ad determinatũ tempus secundùm mensuram peccati. Sic actu impossibile est hominem continuè pœnitere, cùm actus pœnitẽtis propter corporis necessitates aliquãdo interpolentur: habitu tamen oportet hominem continuè pœnitere, ita vt nunquàm aliquid contrariũ pœnitentiæ faciat, ostendens præterita

Pœnitẽtia secunda tabula dicitur post naufragiũ.

Cõuenienter in noua lege hoc sacramentũ institutum fuit.

An pœnitentia debeat durare vsque ad finem vitæ.

An pœnitentia possit esse continua.

terita peccata displicere. Potéstque sacramentum pœnitentiæ iterari, quamuis quidam falsò contrarium dixerint, errantes circa rationem veræ pœnitétiæ: quia credebant charitatem semel habitam non posse amitti: quod falsum est, per flexibilitatem arbitrij, vt suprà dictum est. Errabant etiam putantes tam graue esse peccatum, quod quiscommittit post veniam impetratam, vt non possit amplius remitti, quod falsum est propter magnitudinem diuinæ misericordiæ, quæ superat omnem iniquitatem. Vnde reprobatur Cain Gen. 4. & dictũ Apostoli ad Heb. 6. intelligitur de his, qui illuminati sunt per baptismum, qui est lauacrũ regenerationis, quos impossibile est rursùm per ipsum baptismum renouari ex hoc, quòd homo per baptismũ Christo commoritur. q. 84. *Sacramentum pœnitentiæ est iterabile.*

De sacramento pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus. Cap. 85.

POenitentia, de qua nũc agitur, virtus est, vel actus virtutis: pœnitere enim est de aliquo prius à se facto, dolere. Dolor autem secundùm quòd est passio appetitus sensitiui non est virtus: vt verò in voluntate consistit, & cum quadam recta electione fit, actus virtutis est. Pertinet nanque ad rectam rationem, vt doleat aliquis, de quo dolendum est, quod quidem in hac pœnitentia obseruatur, cũ pœnitens moderatum dolorem assumat de præteritis peccatis, habens intentionem ea remouendi. Et quia spiritualis ratio actus laudabilis in pœnitentia inuenitur, videlicet operari ad destructionem peccati præteriti, prout est offensa Dei, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis, ideo necesse est ponere pœnitétiá esse specialé virtuté. Nam vbi ponitur specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Cùm itaque pœnitétia sit de peccato commisso, inquantùm est offensa Dei cum proposito emendationis, quæ emendatio non fit per solam *Pœnitentia est virtus.* *Pœnitentia est specialis virtus.* *Virtus pœnitentiæ est species iustitiæ.*

 cessationem

cessationem offensæ,sed vlteriùs quandam recompensatio nem exigit,ita vt recompensatio sit ex parte offendentis,retributio verò ex parte eius,in quem commissa est offensa, atque vtraque hæc ad materiam iustitiæ pertineant tanquã commutationes quædam,ideo pœnitẽtia, vt virtus species iustitiæ est,non tamen,vt simpliciter iustum,quod est inter æquales, sed vt iustum secundùm quid, quod dicitur inter illos, quorum vnus est sub potestate alterius, sicut seruus sub domino,filius sub patre,& vxor sub viro. Sic enim recurrit pœnitens ad Deum cum proposito emendationis,vt seruus ad dominum dicẽs,Oculi seruorum in manibus dominorum,&c. & sicut filius dicens,Pater peccaui.Luc.decimoquinto.& vt vxor ad virum,Hiere.tertio. Fornicata es cum multis,reuertere ad me,&c.Propriúmque subiectum pœnitentiæ,vt virtus est voluntas:quia proprius actus eius est propositum emendandi,quod cõtra Deum commisit:vt verò dolor est appetitus sensitiui & species tristitiæ,est in concupiscibili, sicut in subiecto.Atque pœnitentia ista,vt habitus quidã est,immediatè à Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus: nõ tamen sine nobis dispositiuè cooperantibus per aliquos actus. Si verò capitur pœnitentia,quantùm ad actus,quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur,istorum actuum primum principium est Dei operatio cõuertẽtis cor,secundùm illud Tren.vlt.Conuerte nos Domine ad te, &c. Secũdus actus est motus fidei. Tertius est motus timoris seruilis, quo quis retrahitur à peccatis timore suppliciorũ. Quartus est motus spei,cùm assumitur propositum emendandi sub spe veniç consequẽdæ.Quintus est motus charitatis cùm displicet peccatum secundùm seipsum,& nõ iam propter supplicia. Sextus est motus filialis,quo propter Dei reuerentiam quis voluntarius Deo emendam offert.Ex quibus patet,actum pœnitẽtiæ à timore seruili procedere, sicut à primo motu affect' ad hoc ordinato: à timore autẽ filiali, sicut ab immediato, & proximo principio.Nec pœnitentia ordine temporis,vel ordine naturç est prima virtutum.Nam primo modo non: quia virtutes sunt connexæ : & sic omnes simul esse incipiunt in anima.Ordine autem naturæ actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum, & habitum

Voluntas subiectum pœnitẽtiæ.

An principium pœnitentiæ sit ex timore.

An pœnitentia sit prima virtutum.

tum pœnitētiæ, ſicut actus fidei, & ſpei informium, & actus timoris ſeruilis: actus verò, & habitus charitatis ſimul ſunt tempore cum actu, & habitu pœnitentiæ, & habitibus aliarum virtutū. In iuſtificatione enim impij ſimul eſt motus liberi arbitrij in Deum, & in peccatum: ſed ex amore Dei eſt motus in peccatum, vnde theologicæ virtutes ſimpliciter præcedunt ipſam. Quantum verò ad aliquid pœnitentia eſt prima inter cæteras virtutes ordine temporis, quantum ad eius actum: qui in iuſtificatione impij primus occurrit. Ordine tamen naturæ ſunt aliæ virtutes priores: quia quod eſt per ſe, prius eſt eo, quod eſt per accidens. Sed aliæ virtutes per ſe videntur eſſe neceſſariæ ad bonum hominis, pœnitentia verò ſuppoſito peccato. q 85.

De effectu Pœnitentiæ, quantùm ad Remiſſionem peccatorum mortalium.

Cap. 86.

Per pœnitentiā omnia peccata deleri poſſunt: de omnibus enim dolere queūt homines propter libertatē arbitrij, & gratia mouere poteſt cor cuiuſcūque peccatoris ad pœnitēdum, vt dicitur Prouerb. vigeſimoprimo, Cor Regis in manu Dei, & quocūque voluerit vertet illud. Derogaretur etiam diuinæ miſericordiæ, & virtuti paſſionis Chriſti, per quam operatur pœnitentia, ſi per eam non poſſet deleri omne peccatū. Nec ſine pœnitētia quę virtus eſt, peccatū mortale remitti poteſt: eſt enim peccatū offenſa Dei, quæ directè opponitur gratię. Sed gratia Dei differt à gratia hominis, quia illa hominis nō cauſat, ſed præſuppo nit verā, vel apparētē bonitatē in homine grato: at illa Dei cauſat bonitatem in homine, & eſt cauſa omnis boni creati. Vnde cōtingere poteſt aliquem hominem remittere offenſam ſine immutatione voluntatis offendentis: cuius contrarium accidit in illo, cui Deus remittit, Quare requiritur ad remiſſionem diuinæ offenſę immutari voluntatem hominis, & conuerti ad Deum cū deteſtatione peccati, & pro-

Per pœnitentiam omnia peccata delentur.

Sine pœnitentia non remittitur peccatum.

posito emendationis,quod ad pœnitentiam pertinet. Nec vnum peccatū remitti potest sine alio, cùm mortale peccatum gratiæ contrarietur,& illam excludat,& qui de vno pœnitet,& non de alio,nō est verus pœnitens:vbi enim est eadem ratio,ibi debet idem esse effectus.Debet ergo omnia displicere & propter Deum magis dilectū relinqui.Et contra perfectionem misericordiæ eius est,cuius perfecta sunt opera, dimidiam sperare veniam.Et quia in peccato mortali consideratur auersio ab incommutabili bono , & inordinata conuersio ad commutabile bonum,ad primam consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ : vt qui contra æternum bonum peccauit,in æternum patiatur. Ex parte verò commutabilis boni,si est cum auersione à Deo, est peccatum mortale:si sine,est veniale.Sed cum conuersio ad bonum commutabile sit finita, ex hac parte non debetur ei pœna æterna.Cùm igitur per gratiam remittitur culpa,tollitur auersio animæ à Deo prout ipsi coniungitur, & per consequens tollitur reatus pœnæ æternæ.. Potest tamē remanere reatus alicuius pœnæ temporalis , quia tollitur auersio à Deo cum reatu æterno , quod erat formale : sed manet materiale , videlicet inordinata conuersio ad commutabile bonum. Remissio nanque æternæ culpæ pertinet ad gratiam operantem: sed remissio pœnæ temporalis ad gratiam cooperantem,prout homo cùm auxilio gratiæ patienter pœnas tolerat.Vnde primum est à sola gratia, secundum à gratia,& libero arbitrio:& quamuis passio Christi per se sufficiens sit ad tollendum omnem reatum pœnæ æternæ, & temporalis , hoc tamen est secundùm modum, quo homo participat ipsam passionem. Nam in baptismo plenè virtutem eius participat:& sic totaliter remissionem consequitur. In pœnitentia verò consequitur virtutem passionis per modum propriorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ:& ideo per primum actum pœnitentiæ,qua remittitur culpa, non soluitur reatus totius pœnæ , sed solum completis actibus pœnitentiæ.Nec remissa culpa mortali,tollūtur omnes reliquiæ peccati:quia sublato eo,quod est ex parte auersionis, remanere pōt id, quod est ex parte conuersionis inordinatæ. Ex qua dispositiones quædam, vel habitus in anima causantur propter actuum frequentationem:

Vnum peccatum sine alio nō remittitur.

Remissa culpa per pœnitentiā potest remanere reatus pœnæ.

Remissa culpa, non tolluntur omnes reliquiæ peccati.

tionem:remanent tamen reliquiæ istæ dimissa culpa debilitatæ,& diminutæ, ita quòd homini non dominentur. Et remissio culpæ est etiam effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus,quamuis principaliùs secundùm quòd est sacramentum:nam pœnitentia virtus principium est quorundam actuum humanorum, qui ex parte peccatoris naturaliter se habent in sacramento pœnitentiæ. Sed omne sacramentum producit effectum suum non solùm virtute formæ,sed etiam materiæ:cùm ex vtroque vnum sit sacramentum. Remissio enim culpæ fit in baptismo, non solùm virtute formæ,sed etiam virtute aquæ quamuis principaliter virtute formæ:ex qua aqua recipit virtutem. Sic remissio culpæ principalius est ex virtute clauium, quam habent ministri,& secũdariò ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitẽtiæ:prout tamen hi actus aliqualiter ordinantur ad claues ecclesiæ.quæstione octuagesimasexta.

Remissio culpæ est effectus pœnitentiæ.

De Remissione Peccatorum venialium.
Cap 87.

VEnialia peccata sine pœnitentia non remittuntur: retardant enim hominis affectũ, ne promptè feratur in Deum, immoderatè se vertens ad commutabile bonum,etsi imperfectè, respectu mortalis peccati:& ideo quandiu voluntas illi adhæret,remitti non potest. Requiritur ergo virtualis quædã displicentia,vt quis ita feratur in Deum,quòd quidquid occurrit,& retardat eum ab hoc motu,displiceat, & doleat commisisse,etiam si de actu illo nõ cogitaret:quod nõ sufficit ad remissionẽ peccati mortalis, in qua requiritur singulorum detestatio, & propositum ab omnibus abstinendi. Sed ad venialium pœnitentiam debet homo proponere abstinentiam à singulis,ab omnibus verò humana infirmitas non patitur:oportet tamen habere propositum ad venialia minuenda, alioquin esset periculum deficiendi, cùm desereret quis apetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus,quæ sunt pec-

Venialia non remittuntur sine pœnitẽtia.

cata venialia. Nec requiratur gratiæ infusio ad venialium remissionem: quia non contrariantur charitati, quamuis actum eius retardent propter nimiam adhæsionem ad res creatas, licet non contra Deum. Quare aliquis motus gratiæ, vel charitatis ad eorum remissionem sufficit: & gratia de nouo adueniens in habentibus liberum arbitrium semper venialia remittit, quia non infunditur sine actuali motu liberi arbitrij in Deum, & contra peccatum. Et triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorũ.

Ad remissionem venialiũ non requiritur gratiæ infusio.

Quibus modis remittuntur venialia.

Vno modo, inquantũm eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiæ remittuntur venialia peccata: & sic per omnia sacramenta nouæ legis, in quibus gratia confertur. Secundò, inquãtùm sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum: & hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris, & oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum. Tertio modo, inquantum sunt cũ aliquo motu reuerentiæ in Deum, & ad res diuinas: & sic benedictio episcopalis, aspersio aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis vnctio, & oratio in ecclesia dedicata operantur ad venialium peccatorum remissionem. Non tamen remittitur veniale, vbi est mortale, sine mortali: quia existens in mortali, gratia Dei caret: vnde non potest habere aliquem actum, per quem peccatum tollatur. Hoc elicitur Matthæi quinto cap. dum dicitur, Amen dico tibi, non exieris inde donec reddas nouissimum quadrãtem. quæstione octuagesima septima.

De Reditu peccatorum per Pœnitentiam dimissorum. *Cap.* 88.

Peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt.

Peccata dimissa per pœnitẽtiam nõ redeũt: quia sine pœnitentia sunt dona Dei. Sed dicitur reatus eorũ secundũ quid redire, inquantũ primum peccatũ virtualiter in sequenti continetur: nõ quòd causetur secundũ ex prioribus dimissis, sed vt grauius est, propter reiterationẽ actus & magis contẽnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Quæ ingratitudo dupliciter cõmitti potest.

Vno

Vno modo ex hoc, quòd aliquid fit cõtra beneficium, & sic per omne peccatũ mortale redditur homo ingratus Deo, qui remisit. Alio modo committitur ingratitudo, nõ solùm faciendo contra beneficium, sed etiam contra formam beneficij præstiti: quæ forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum. Vnde contra ipsam facit, qui fratri petenti veniam, non remittit: imò odium tenet. Sed si attendatur ex parte pœnitentis, qui recipit hoc beneficium, inuenitur ex parte eius duplex motus liberi arbitrij. Quorũ primus est motus in Deũ, qui est actus fidei formatæ, & contra hunc facit, qui apostatur à fide. Secundus motus est liberi arbitrij in peccatum, qui est actus pœnitẽtiæ detestãdo peccata: & contra hunc facit, qui dolet se pœnituisse de peccatis. Et ad supradictum actum etiam pertinet, quòd pœnitens proponit subiicere se clauibus ecclesię per confessionem: contra quod facit, qui contemnit confiteri, secundùm quòd facere proposuerat. Nec ex peccato sequenti redit tãtus reatus, quãtus fuit peccatorum priùs dimissorum: quia contingere potest grauitatem peccati subsequẽtis non adęquari grauitati peccatorum pręcedentiũ. Beneficium enim remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundũ quãtitatẽ peccatorũ prius dimissorum: peccatũ verò ingratitudinis non recipit quantitatẽ absolutã secundũ quantitatẽ beneficij, sed secũdùm quantitatẽ cõtẽptus, vel offensæ. Et ingratitudo quãdoq; est speciale peccatũ, quãdoque nõ: sed solùm circunstantia generaliter consequens omne peccatum cõtra Deum cõmissum. Peccatum enim ex intentione peccantis speciem recipit: sicut si quis mœchatur, vt furetur, magis fur est, quàm mœchus. Si ergo si quis in cõtemptum Dei, & suscepti beneficij aliquod peccatum cõmittat: illud peccatũ speciem ingratitudinis sortitur: & speciale peccatum est. Si verò intendens committere aliquod peccatum, puta adulterium, non retrahitur ab hoc ex eo, quòd ad Dei contemptum pertinet: ingratitudo talis nõ est speciale peccatum, sed ad speciem alterius peccati retrahitur, vt circunstantia quædam, sicut dicit Augustinus, in libro de Natura & gratia. quæstio. 88.

Peccata quæ dicuntur per ingratitudinẽ redire.

An per ingratitudinem peccatis sequentis consurgat tantus reatus, quantus erat primus.

An ingratitudo sit speciale peccatum.

De

De recuperatione virtutum per Pœnitentiam.

Cap. 89.

Per pœnitentiam restituuntur virtutes.

PEr pœnitentiam, quæ sacramentum est, restituuntur virtutes: per ipsam enim gratia infunditur, per quam est remissio peccatorum. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentia animę fluunt omnes potentiæ. Habitus itaque pœnitentiæ cũ habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitētię alias causat virtutes. Et quandoque pœnitens in maiori gratia resurgit, quàm priùs habuerat, quandoque in ęquali, & aliquando in minori: quia maiorem, vel minorem gratiam quis cõsequitur, secundùm quòd motus liberi arbitrij in pœnitentia est intensior, vel remissior. Formę enim, quæ recipiũt magis, & minus, intenduntur, & remittuntur secundùm diuersam dispositionem subiecti. Sed contingit intensionem motus pœnitentis aliquando proportionari maiori gratiæ, quàm illa, à qua ceciderat per peccatum, quandoque æquali, & aliquã do minori: ergo. Et recuperat pœnitens principalem dignitatem, quantùm ad Deum, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam, vt patet Luc. 15. de filio prodigo: sed secũdariam dignitatem, id est innocentiam, de qua gloriabatur filius senior recuperare non potest. Ecclesiasticam tamen dignitatem amittit peccator impœnitẽs, quia vitio corruptionis non emendatur. Ita etiam, qui pœnitentiam negligenter agunt: ita quòd si ad pristinos honores redirẽt, magna cum negligentia permanerent. Sic etiam propter irregularitatem: vt si quis viduam duxerit, aut homicidium commiserit. Quod etiam locum habet in publicis periuris, furibus, & fornicatoribus propter scandalum: secus in absconsè commissis, & occultè sacerdoti confessis. Et opera virtutum in charitate facta mortificari possunt per sequẽs mortale peccatum, quod gratiam tollit: vnde impeditur effectus præcedentium operum in charitate factorũ, quæ ad vitam perduxissent æternam. Sicut enim res viua per mortem operationem vitæ amittit: ita per quandam similitudinem dicuntur res mortificari, quãdo à suo proprio effectu, vel

An pœnitens resurgat in æquali vel maiori virtute.

An per pœnitentiã restituatur homo ad pristinam dignitatẽ.

Opera virtutum in charitate facta per peccatum mortale mortificantur.

vel operatione impediuntur. Quæ opera per peccatũ mortificata, per pœnitentiam reuiuiſcunt: digna enim erant vita æterna, etiam poſtquàm actu eſſe deſierant, ſecundùm quòd remanent in acceptatione diuina. Vnde quantùm de ſe eſt, ad vitam duxiſſent ęternam: non tamen ſunt efficacia illi, qui poſuit impedimentum mortale peccatum, ex quo redditus eſt indignus æterna vita. Quare ſublato impedimento per pœnitentiam, opera illa efficaciã ſuam recuperant, quod eſt ea reuiuiſcere. Non tamen opera mortua per ſubſequentem pœnitentiã viuificantur. Dupliciter enim aliquod corpus mortuum dicitur: Vno modo effectiuè, & hæc ſunt peccata, quæ per pœnitentiã abolentur, & nõ viuificãtur, vt dicit Apoſtolus ad Hebræos 9. Alio modo mortua dicũtur opera priuatiuè, quæ carẽt principio vitæ ſpiritualis, quæ ex charitate eſt. Nã ſicut corpus per animam viuit, ita anima ex charitate viuit, & Deo cõiungitur, ſic fides ſine operibus mortua dicitur. Hæc ergo opera per ſubſequentem pœnitentiam viuificari non poſſunt: cum à principio defectum habeant charitatis, & iterum eadẽ numero reſumi non poſſunt, vt ex gratia fiant, quæſtio. 89.

Opera per ſe cutum mortifica-ta, per pœnitentiam reuiuiſcũt.

Opera mortua per pœnitentiam non viuificantur.

De partibus pœnitentiæ in generali.
Cap. 90.

SAcramentum pœnitentiæ plures habet partes, in ipſo enim actus humani ſe habent per modũ materię: perficitúrque formaliter per ſacerdotẽ virtute clauium. Plures autẽ requiruntur ad eius perfectionẽ, vt infrà dicetur. Et quamuis quodlibet ſacramentum ſimplicitatem habeat ratione diuinæ virtutis in illis operantis: tamẽ virtus diuina propter ſui magnitudinẽ operari poteſt & per vnũ, & per multa: ratione quorũ alicui ſacramento poſſunt partes aſſignari. Conuenientérque contritio, confeſſio, & ſatisfactio partes pœnitentiæ ponuntur quantitatiuæ. Nam alio modo fit recompenſatio offenſæ in pœnitentia, & in iuſtitia vindicatiua: quia in iſta fit recompenſatio ſecundùm arbitrium iudicis, & non ſecundùm voluntatẽ offendentis, vel offenſi. In pœnitentia autem fit recompenſatio offenſæ ſecundùm voluntatem peccantis, & ſecundùm arbitrium

Plures partes aſſignãtur pœnitentiæ.

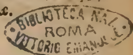
Partes pœnitentiæ, contritio, confeſſio, & ſatisfactio.

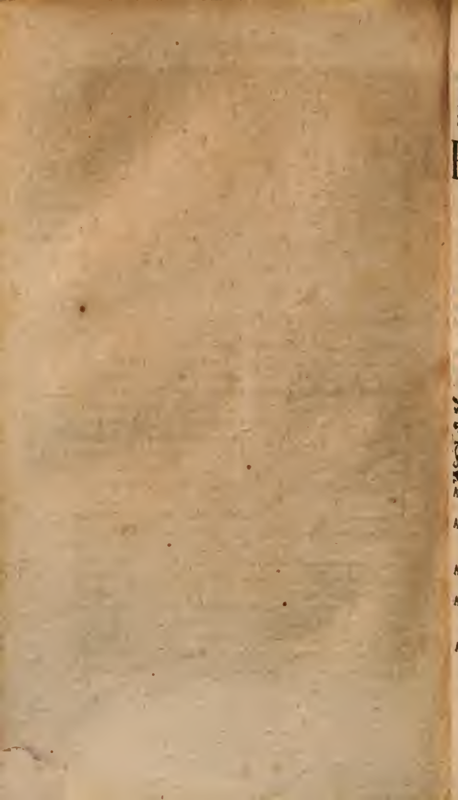
bitrium Dei,in quem peccatur: cùm hîc quęratur non sola redintegratio ęqualitatis iustitię, sed magis reconciliatio amicitiæ,quod fit,dum offendens recompensat secundùm voluntatem eius,quem offendit. Quare ex parte pœnitentis requiritur primò voluntas recompensandi: quod fit per contritionem. Secundò, quòd se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei:quod fit in confessione. Tertiò,quòd recompenset secundùm arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et quamuis quidã dixerint,istas esse partes subiectiuas pœnitentiæ,hoc stare non potest:quia singulis partibus subiectiuis adest tota virtus totius, & simul, & æqualiter:sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, saluatur in qualibet specie animalis, quæ simul,& æqualiter diuidunt animal:quod non est in proposito. Vnde alij dixerunt esse partes potentiales,quod etiam est falsum: cùm singulis partibus potentialibus adsit totum secundùm totam essentiam,sicut tota essentia animæ adest cuilibet eius potentiæ, quod non est in proposito. Restat ergo has esse partes integrales pœnitentiæ:ad quarum rationem exigitur,vt totum non adsit singulis partibus, neque secundùm totam virtutem eius, neque secundùm totam eius essentiã,sed omnibus simul. Conuenientérque in libro de Pœn. Augustinus diuisit ipsam, vt virtus est in pœnitentiam ante baptismum,pœnitentiam mortalium,& pœnitentiam venialium. Quæ virtus secundùm congruentiam temporis, sicut & secundùm alias debitas circunstantias operatur. Pertinet autem ad pœnitentiã,vt detestetur præterita peccata,cum proposito immutandi vitam in melius:quod est quasi pœnitentiæ finis. Cùm itaque secundùm finem moralia speciem recipiant, conueniens est, quòd diuersæ species pœnitentiæ accipiantur secundùm diuersas immutationes, quas pœnitens intendit. Triplex autem est immutatio à pœnitente intenta. Prima per regenerationem in nouam vitam:& hæc pertinet ad pœnitentiam ante baptismum. Secunda est immutatio per reformationem vitæ corruptæ preteritę:& hæc est pœnitentia mortalium post baptismum. Tertia est immutatio in perfectiorem operationem vitę:& hęc pertinet ad pœnitentiã venialium, quę remittuntur per aliquem feruentẽ actum charitatis. q.90.

Hæ tres sunt partes integrales pœnitẽtiæ.

Cõuenienter Aug. pœnitentiã vt virtutẽ diuisit.

Finis Epito. S. Thomæ.





RERVM ET VERBORVM IN TOTIVS SACROSANCTÆ THEOLOGIÆ D. Thomæ Aquinatis Compendium,

Index ditissimus, nunc primùm in studiosorum gratiam in lucem editus.

A

angelus

annun

Boni

Bon-

chrifto

consilium

corpus

Creat

dei

Deus

Deus

G

Impoẽ

inobe-

Ioannem

iusti

Locutio

Mansuet

Menda

motus

O

P

peccata,

pecca

perditio

persona

potentia

proph

V

veritas

Vnum

FINIS.

Series chartarum.

† a b c d e f g h i k l m n o p q r s t v x y z
A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T
V X Y Z A a B b C c D d E e F f G g H h I i.